UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

LA

NOTION CATHOLIQUE

DE LA FOI

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN ET LE CONCILE DE TRENTE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 22 Juillet 1893, à 4 heures

PAR

Henri MONNIER

PARIS

IMPRIMERIE J. LEPETIT

15, RUE MICHEL-LE-COMTE, 15

1893

Hommage respectueux
H. Monnier

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

LA NOTION CATHOLIQUE DE LA FOI

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN ET LE CONCILE DE TRENTE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 22 Juillet 1893, à 4 heures

PAR

HENRI MONNIER

PARIS
IMPRIMERIE J. LEPETIT
15, RUE MICHEL-LE-COMTE, 15

1893



FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examinateurs de la soutenance :

M. ALLIER, Président de la Soutenance.

MM. ALLIER,		
BONET-MAURY,	}	Examinateurs.
S. BERGER,		

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

OUVRAGES CONSULTÉS

Abbé CHANUT. . *Le Saint Concile de Trente*. Paris 1686.

Thomas d'AQUIN. *Summa theologica juxta Lovanensium ac Duacensium theologorum operam castigata*. Lyon 1702.

STREITWOLF et KLENER *Libri symbolici Ecclesiæ Catholicæ*. Gœttingue, 1846.

DUMOULIN. . . . *Bouclier de la Foi*. Paris, 1846.

WERNER . . . . . *Der heilige Thomas von Aquino*. *Ratisbonne*, 1858-59.

A. HAHN . . . . *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Breslau, 1877.

E. MÉNÉGOZ . . . *Réflexions sur l'Évangile du Salut*. Paris, 1879.

Thomas d'AQUIN. Somme théologique traduite par F. LACHAT.

R.-P. CHOCARNE . Saint Thomas d'Aquin et l'Encyclique *Æterni Patris* Paris, 1884.

A. HARNACK. . . *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Fribourg, 1886.

A. HARNACK. . . *Augustins Confessionen*. Giessen, 1888.

Mgr d'HULST. . . *Les Fondements de la Moralité* (Conférences de Notre-Dame). Paris, 1891.

E.-M. DE VOGUÉ. *Heures d'Histoire*. Paris 1893.

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

LA

NOTION CATHOLIQUE DE LA FOI

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN ET LE CONCILE DE TRENTE

INTRODUCTION

On a écrit nombre de thèses, — voire d'ouvrages plus importants, — sur la notion catholique de la foi. Nous n'avons pas la prétention de refaire, après tant d'autres, un travail dont on peut considérer les résultats comme définitifs. Nous voudrions nous borner à mettre en relief les points essentiels de la doctrine, d'après les autorités cardinales du catholicisme, à savoir, saint Thomas entre les docteurs, et comme autorité ecclésiastique, le concile de Trente. Nous dirons, en présence des textes, pourquoi cette notion de la foi n'est pas, ne peut pas être la nôtre. Pour fonder dans l'histoire le développement dogmatique du catholicisme, nous devrons en chercher les origines dans l'ancienne Église, et jusque dans le Nouveau Testament. Pour en montrer l'aboutissement logique, nous

devrons descendre jusqu'au concile du Vatican. Mais nous ne prétendons pas embrasser ce développement dans son amplitude. Heureux si nous avons pu retenir les grandes lignes de l'édifice catholique, et traduire fidèlement la pensée de ceux dont notre conscience n'a pas ratifié la doctrine !

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DE LA NOTION CATHOLIQUE DE LA FOI

Il serait malaisé de trouver dans le Nouveau Testament un exposé systématique de la notion de la foi. Le Christ et les apôtres n'ont pas songé à léguer au monde des définitions scientifiques, ni à établir dans l'Évangile des catégories et des distinctions subtiles. Ils ont prêché une doctrine vivante, organique, à laquelle la notion du royaume de Dieu donne son unité. Fonder le royaume de Dieu, voilà le but de l'Évangile. Et le royaume de Dieu, c'est Dieu habitant dans les cœurs : c'est la communion des âmes en Dieu, réalisée par Christ. Mon royaume, disait Jésus, n'est pas de ce monde. Il suit de là que l'Évangile n'a pas pris son point de départ dans une institution visible, comme le veulent les catholiques. L'Eglise n'est pas antérieure à l'Évangile, mais l'Évangile à l'Église. Jésus-Christ est venu fonder une communauté messianique, mais le principe organisateur de cette communauté a été tout spirituel.

Abandonné des foules galiléennes, Jésus se tourna vers ses disciples et leur demanda : « Qui dites-vous que je suis? » Et Pierre lui répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Alors Jésus prononça ces paroles : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé

cela, mais c'est mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église (1) ».

Ce jour-là, par l'humble confession du disciple sur le chemin de Césarée de Philippe, l'Eglise se trouva fondée. Simon ne savait point de science humaine que Jésus était le Christ ; il le savait de certitude interne. L'Église chrétienne repose sur une révélation du Père dans l'âme du premier disciple du Christ, et la première confession de foi a été l'expression et le produit d'une expérience morale. La foi de Pierre, prototype de la foi des chrétiens, est purement spirituelle et morale. Ce que Jésus demande aux hommes, ce n'est pas un acte de connaissance. Les choses divines sont cachées aux sages et aux intelligents ; mais elles ont été révélées aux enfants. La foi n'est pas seulement une croyance, elle est une confiance en la promesse de salut apportée par Christ, et en Christ, qui apporte ce message divin. Cet acte de confiance suppose un changement moral, une μετάνοια. La foi qui sauve, ne consiste pas à croire que Jésus est le Christ : les démons le lui crient sur les chemins, par la voix de leurs victimes. Elle consiste à se donner à Christ et à Dieu, qui l'a envoyé, en se repentant, et en acceptant l'Évangile. La réponse à l'acte de foi, c'est le pardon des péchés.

Cette notion a été élaborée spéculativement par Paul. Il a fait de la justification par la foi le centre de son Évangile. Il s'est trouvé amené, dès lors, à développer et à approfondir la notion de la foi, sans en changer pour cela le caractère essentiel. Le Christ mort, la foi devait de toute manière se transformer. La confiance, le dévouement, le don de soi, ont un caractère différent suivant qu'ils s'appliquent à un être terrestre ou à un être glorifié. Saint Paul ne s'occupe pas du Christ terrestre. Le Christ en qui il a foi, c'est le Fils de Dieu glorifié, qui lui est

(1) Matth. XVI, 15-18.

apparu au chemin de Damas : c'est le Christ-Esprit. Aussi se représente-t-il la foi comme l'union mystique avec le Christ glorifié, union qui se réalise par la présence de l'Esprit en nous. L'Esprit étant la substance même du Christ glorifié, le croyant vit de la vie du Christ : il est « une même plante avec lui ».

Mais cette union avec Christ est un résultat, le résultat d'un acte de foi. L'objet de cet acte, c'est l'Évangile de la Croix ὁ λόγος τοῦ σταύρου, dont la substance est que Christ est mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification. La conséquence immédiate de l'acte de foi, c'est le renoncement au péché et la vie nouvelle, deux faces d'une même réalité.

L'Esprit qui habite dans le cœur du croyant lui confère la liberté. Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Aussi le chrétien est-il pleinement indépendant à l'égard des autorités extérieures. C'est l'Esprit de Dieu, et non une autorité externe, qui témoigne à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu : comme tels, nous ne relevons que de Dieu, qui est l'auteur de notre foi, et dont l'Esprit nous inspire. Si quelqu'un, écrivait Paul aux Galates, nous enseigne un autre Évangile, quand ce serait nous-mêmes ou un ange du ciel, qu'il soit anathème ! C'est que la vérité ne s'impose pas du dehors : elle réside dans les cœurs, et aucune autorité extérieure ne saurait prévaloir contre la conviction de l'âme qui, ayant reconnu en Christ son Sauveur, vit dans sa communion, et par là dans la communion du Père.

Cette unité mystique du croyant et de son Sauveur est encore accentuée dans la théologie johannique. La base de la foi est ici comme dans les Évangiles synoptiques, la croyance à la mission divine de Jésus, avec une nuance de plus (Jésus n'est pas seulement le Messie, il est le *Logos* incarné). Mais la foi s'achève dans la communion de vie qui s'établit entre le Christ et ses disciples. C'est la vie même de Christ qui est transmise aux croyants : il

est le cep dont ils sont les sarments. La vie qu'il répand en eux, c'est la vie divine, que son Père répand en lui. Cette sève divine circule à travers les rameaux de la vigne et y fait croître des fruits. A ce point de vue, la foi et les œuvres sont inséparables : elles se fondent dans la vie.

Comment une croyance produit-elle la vie ? Entre l'intellectualisme des prémisses et le mysticisme des conclusions, n'y a-t-il pas quelque désaccord ?... A notre avis, ce désaccord ne se produirait que si l'on introduisait dans la théologie johannique une distinction des facultés de l'âme qui lui est étrangère. L'acte de foi est un acte de tout l'être : acte intellectuel, si l'on considère son objet ; acte moral, si l'on examine son principe. « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, dit Jésus dans le IV[e] Évangile, il reconnaîtra si ma doctrine vient de Dieu, ou si je parle de mon propre chef (1). » Le point de départ de la foi est donc une expérience morale, qui donne la connaissance de la vérité divine. Et cette connaissance elle-même est accompagnée d'amour ; en effet, Christ est venu révéler aux hommes l'amour du Père, et en mourant sur la croix il leur a révélé son propre amour. Or, l'amour appelle l'amour. Nous aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier ; et nous l'aimons en Christ. Ainsi s'établit cette union mystique en laquelle consiste proprement la foi, et qui nous donne la vie éternelle.

En résumé, la foi évangélique est un don de soi-même à Dieu, qui suppose le renoncement au mal, et l'adhésion au message d'amour annoncé par Christ. Cette adhésion est toute interne : elle est produite dans les cœurs par la grâce divine. Elle opère un changement de tout l'être, qui puise désormais sa vie dans son union avec Christ : l'œuvre d'amour sort de la vie nouvelle comme le germe de la graine.

Cependant, dès que l'on s'attachait à définir cette notion infini-

(1) Jean VII, 17.

ment riche et complexe, on la vidait de son contenu spirituel, pour n'en retenir que les aspects extérieurs. La seule définition formelle que nous trouvons de la foi, dans le Nouveau Testament, est bien incomplète et superficielle. C'est la fameuse définition de l'Épître aux Hébreux : « La foi est une assurance certaine des choses qu'on espère, une ferme conviction des choses qu'on ne voit pas (1) ». L'auteur n'a conservé qu'un élément important, sans doute, de la foi : il l'a ramenée à l'espérance. La foi, en somme, se réduit à être une croyance intellectuelle qui a pour objet les promesses de Dieu. Mais la foi ainsi entendue, séparée de son objet, qui est Christ, appuyée sur des exemples tirés de l'ancienne alliance, n'est plus la foi de l'alliance de grâce, la foi qui justifie. Nous sommes loin du paulinisme.

Jacques se plaçait sans nul doute à un point de vue similaire, quand il séparait la foi des œuvres et proclamait que « la foi sans les œuvres est morte ». « Tu crois qu'il y a un seul Dieu, ajoutait-il : tu fais bien ; les démons le croient aussi, et ils en tremblent (2) ». C'est qu'une certitude intellectuelle ne suffit pas à donner le salut. A une telle foi, il fallait ajouter les œuvres. A mesure que s'opérait la dissociation de la foi et de la charité, dont Paul avait si clairement montré le lien organique, — et parallèlement; — la foi devenait l'attachement à une doctrine déterminée, à l'exclusion de toutes les autres. La foi apparait, dans les derniers écrits du Nouveau Testament, comme l'attachement aux croyances reçues. Nous trouvons cette tendance ecclésiastique dans les épîtres pastorales, où l'auteur parle de la « saine doctrine, conforme au glorieux Évangile de Dieu, dont la dispensation lui a été confiée (3) ». « Si tu donnes ces in-

(1) Héb. xi, 1.
(2) Jacques ii, 19.
(3) 1 Tim. i, 11.

structions à tes frères, dit-il à Timothée, tu seras un bon ministre de Jésus-Christ, nourri dans les paroles de la foi et de la bonne doctrine que tu as fidèlement observée (1) ». Il l'exhorte à « garder le dépôt qui lui a été confié ». La tradition apostolique devient la norme de la vérité. « L'évêque, lisons-nous dans l'épître à Tite, doit être « attaché à la fidèle doctrine qui convient à l'enseignement, afin qu'il soit capable d'exhorter dans la saine doctrine, et de convaincre ses contradicteurs (2) ». Nous trouverons donc, dès cette époque, la distinction de l'orthodoxie (ὑγιαίνουσα διδασκαλία) et de l'hérésie. Les mêmes tendances se retrouvent, beaucoup plus nettes encore, dans la 2e et la 3e épître de Jean. L'auteur prononce contre les hérétiques un décret d'excommunication en bonne et due forme : « Quiconque s'écarte de la doctrine de Christ, et n'y demeure point, n'a point Dieu : celui qui demeure fidèle à la doctrine de Christ, a le Père et le Fils. Si quelqu'un vient chez vous et n'apporte pas cet enseignement, ne le recevez pas dans votre maison, et ne le saluez pas ; car celui qui le salue, participe à ses mauvaises œuvres (3) ».

Cet esprit ecclésiastique fut longtemps neutralisé par l'inspiration individuelle. Les effusions de l'Esprit étaient fréquentes dans les communautés apostoliques. Ces charismes, dont nous trouvons l'énumération dans la Ire aux Corinthiens, étaient des manifestations de l'Esprit, qui conféraient à ceux qui en étaient l'objet une indépendance spirituelle difficile à réfréner. En même temps, comme ces phénomènes étaient les divers modes d'action d'un seul et même Esprit, il y avait harmonie entre eux, et l'unité de la foi s'épanouissait dans cette riche diversité des dons spirituels.

(1) 1 Tim. IV, 6.
(2) Tite I, 9.
(3) 2 Jean, 9-11.

Mais peu à peu, l'inspiration divine se mélangea d'éléments humains. Les conceptions religieuses les plus bizarres se firent jour en pleine liberté, grâce à cette autonomie spirituelle dont jouissaient les premiers chrétiens. La pensée grecque, avec ses subtilités et ses hardiesses métaphysiques, éleva sur la base de la prédication apostolique les constructions étranges de la gnose. L'Église sentit la nécessité d'une organisation forte, pour empêcher la foi de sombrer dans les fantaisies d'un intellectualisme effréné. Mais elle crut aussi devoir opposer doctrine à doctrine : elle distingua entre la saine tradition des apôtres et les erreurs gnostiques. Elle fonda une orthodoxie : elle fit d'une croyance intellectuelle la condition du salut. A l'unité de l'Esprit elle substitua par degrés l'unité du dogme. Et à chaque recul de l'inspiration, correspondit un progrès du dogme ecclésiastique.

De ces deux facteurs qui devaient constituer la notion catholique de la foi : le facteur intellectualiste et le facteur ecclésiastique, — l'un se développa surtout en Orient, et l'autre en Occident, conformément à la différence du génie grec et du génie latin.

La définition que l'épître aux Hébreux donne de la foi, lui ouvre un champ illimité. L'objet invisible de la foi, pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, c'était la promesse du salut. Ce fut, pour les docteurs de l'ancienne Église, toute une métaphysique. La spéculation grecque se donna libre carrière. Chaque théologien apporta sa gnose. Clément d'Alexandrie s'efforça d'harmoniser la foi et la gnose, en faisant de la gnose une sorte de science supérieure à la foi, et dans laquelle la foi devait peu à peu se transformer. Sans doute, la gnose n'était pas indispensable au salut; mais elle réagissait sur la foi et la faisait à son image. La foi devenait, comme la gnose, une connaissance purement intellectuelle, et non plus un don de tout l'être : par la foi, l'homme admettait les mêmes

vérités dont la gnose donnait à d'autres une intelligence plus profonde. Ainsi se trouvait posée cette distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme, qui est au fond du système catholique.

La foi consistait désormais dans l'adhésion à une doctrine métaphysique. Mais il fallait séparer le vrai du faux : il fallait donner la bonne gnose, celle qui était d'accord avec la foi traditionnelle. D'où la nécessité d'établir les règles de foi, contenant l'essentiel de la vérité révélée. C'est ce qu'Origène indique très nettement : « Comme beaucoup de ceux qui font profession de croire en Christ, sont en désaccord, non seulement sur des choses petites et minimes, mais même sur de grandes et de très grandes choses,— il paraît nécessaire de poser d'abord sur chacun de ces points une ligne certaine et une règle claire,— puis aussi d'en chercher une sur tous les autres points... Qu'on conserve donc la prédication ecclésiastique qui a été transmise par les apôtres en vertu d'un ordre de succession, et qui demeure jusqu'à présent dans les églises. Il ne faut croire comme une vérité que ce qui n'est nullement en désaccord avec la tradition ecclésiastique (1). » Clément d'Alexandrie avait dit dans le même sens que nul ne devait s'écarter de la règle de foi posée par l'Église.

L'Occident avait déjà abouti au même point, mais par des voies sensiblement différentes. L'esprit latin, très pratique, imbu de notions juridiques, légaliste et autoritaire, concevait la religion comme une institution politique, et identifiait la foi religieuse avec la soumission à une autorité et à des pratiques extérieures. On s'aperçut bientôt en Occident des inconvénients de l'individualisme. Tertullien a été, de ce côté, le législateur. Après Irénée, qui avait mis en tête de son livre *Adversus Haereses*, une règle de foi ; — il a donné, lui aussi, une règle

(1) Περὶ ἀρχῶν, Préface du 1er livre.

de foi sommaire, dont il appuyait l'explication de ces fortes paroles : « *Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est* (1). » Et il proclamait cette règle de foi unique, seule, immobile et irréformable (2).

A la faveur de cette tendance ecclésiastique, l'Église de Rome, qui dès cette époque prit la tête du mouvement, et exerça une sorte de primauté spirituelle, fit prévaloir comme règle de foi dans tout l'Occident sa confession baptismale... Œuvre de l'esprit pratique des latins, cette confession laissait la gnose de côté, et s'attachait à la foi, mais elle se confinait dans l'énumération d'une série de faits. Il n'y était pas question de la repentance, de la justification par la foi. Désormais, le fait extérieur va passer au premier plan, et la « foi historique » va remplacer la foi mystique.

L'Orient et l'Occident aboutissaient ainsi parallèlement à une notion extérieure et ecclésiastique de la foi. Ils s'unirent pour confesser, à Nicée, un symbole où les vérités métaphysiques les plus profondes et les plus subtiles étaient proposées à la foi. Les anathèmes qui vinrent plus tard renforcer le symbole de Nicée achevèrent la fusion de la spéculation grecque et du légalisme latin. Une croyance purement intellectuelle, et dont le raffinement passait de beaucoup l'esprit des simples, prit la place de la foi.

La controverse de Nestorius et d'Eutychès marqua un nouveau progrès dans cette voie. On ne se bornait pas à spéculer sur l'essence du Christ : on en venait à analyser ses deux natures et à déterminer leur rapport respectif. La formule de Chalcédoine ne trancha la question qu'en juxtaposant des éléments contradictoires.

(1) *De Præscriptione hæreticorum*, ch. XIV.
(2) *De Velandis virginibus*, ch. I.

Il restait, en poussant plus avant dans la voie des spéculations métaphysiques, à définir le rapport des trois personnes de la Trinité entre elles. Ce fut l'œuvre du *Symbole Quicunque*. Protégé à travers les siècles par le nom d'Athanase, ce document n'a pas été l'ouvrage d'un individu ; il a été le fruit d'un long développement dogmatique, qui, logiquement, devait aboutir là. L'auteur en est resté caché, et qu'importe l'auteur ! L'œuvre est immortelle : c'est là qu'il faut chercher, en sa brutale précision que n'émousse restriction ni périphrase, la définition fondamentale du dogme catholique. Le moyen âge tout entier est contenu dans ces formules étroites et symétriques : c'est là qu'est venue mourir la pensée de l'ancienne Église; c'est de là qu'est sortie la spéculation du moyen âge scolastique.

« Quiconque veut être sauvé a besoin avant tout de garder la foi catholique. Cette foi, si quelqu'un ne l'a pas conservée entière et inviolée, sans aucun doute il périra pour l'éternité. » Ainsi débute le symbole. Et quelle est cette foi catholique? Le symbole va nous le dire : « Voici la foi catholique. C'est que nous vénérions un seul Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans l'Unité, sans confondre les personnes, sans séparer la substance ». Suivent ces extraordinaires formules qui confondent la raison : « Le Père est éternel, le Fils est éternel, le Saint-Esprit est éternel ; et cependant il n'y a pas trois (êtres) éternels, mais un seul (être) éternel », etc... — Et à la fin du symbole, nous trouvons répétée la menace du début : « Telle est la foi catholique; celui qui n'y croira pas fidèlement et fermement, ne pourra être sauvé ».

L'Église se constitue gardienne d'un intangible dépôt de vérités métaphysiques. Ces vérités sont l'objet de la foi. Qui n'y croit pas, et cela, sous la forme voulue, sera damné. C'est le salut par les *croyances*, et non plus par la foi.

Mais comme l'objet de ces croyances est inaccessible à la pensée, le fidèle doit abdiquer tout sens propre, et s'en remettre à l'Église, qui seule tient la clef du mystère divin. C'est dans l'Église que le fidèle arrive à prendre conscience de sa foi. Nous retrouvons d'ailleurs chez saint Thomas et dans le catholicisme moderne le développement de cette notion.

La foi chrétienne aurait péri dans l'abstraction, si Augustin n'en avait retrouvé le principe vivifiant. Augustin a été une de ces âmes exceptionnelles, qui ont eu la propriété de réfléchir ensemble tous les rayons de la révélation divine. Il a été à la fois le théoricien de l'Église, et l'apôtre du salut individuel, le père des grands mystiques, dont procède la Réforme, et l'ancêtre des docteurs scolastiques, qui ont élaboré le catholicisme moderne. Pour comprendre ces diversités, il faut se souvenir qu'Augustin n'a pas été l'homme d'un seul point de vue, mais qu'il s'est développé dans tous les sens, qu'il a amalgamé toute sorte d'éléments, qui après lui devaient se dissoudre. En lui, le chrétien se détache de l'homme de pensée, du dogmaticien. Il a vécu son christianisme, avant de l'exprimer en des formules trop souvent sèches, étroites, inadéquates à leur contenu d'expériences religieuses.

Augustin a affirmé l'impuissance radicale de l'homme à faire son salut : la nécessité de la grâce, et de la communion directe avec Dieu. Par la grâce et par l'amour, Dieu attire l'homme à lui. L'homme répond à la grâce par la foi, à l'amour par l'amour. Mais ces termes de foi, de grâce, d'amour, sont indissolublement unis. Foi et amour sont les deux faces d'une même réalité, qui est le don de l'âme à Dieu. Par la foi, l'âme s'abandonne toute à Dieu, et se repose dans sa communion. Et, comme le dit M. Harnack : « la justice qui vaut devant Dieu c'est l'amour dont Dieu nous remplit, c'est pourquoi l'amour qui commence (justice). est le commencement de la béatitude ;

l'accroissement de l'amour est l'accroissement de la béatitude; l'achèvement de l'amour est l'achèvement de la béatitude. Telle est la connaissance où est parvenu, en luttant, le philosophe, après n'avoir trouvé nulle part ailleurs la tranquillité et la paix (1). »

Mais le même homme qui, dans l'élan de sa piété, affirme avec force le rôle souverain de la foi, le pardon gratuit de Dieu, le néant de la propre justice de l'homme, dès qu'il s'agit de construire un système dogmatique, recule devant les suites de son propre mysticisme. Lui qui prêchait la communion directe et permanente avec Dieu, il accentue maintenant le rôle de la tradition et de l'Église dans l'œuvre du salut. Amené par le manichéisme à douter de la foi chrétienne, sa confiance au caractère rationnel du christianisme en a été à jamais ébranlée. Il s'est jeté dans les bras de l'Église pour se garantir du scepticisme. L'Église devenait pour lui gardienne et protectrice de la foi. C'est à elle que l'individu doit en appeler pour dissiper les incertitudes ou combler les lacunes de sa foi personnelle. L'Évangile est garanti par l'autorité de l'Église : « *Ego vero*, dit saint Augustin, *evangelio non crederem, nisi me catholicae [ecclesiae] commoveret auctoritas.* » L'obéissance s'introduit dans la foi, dont elle finira par constituer l'élément fondamental. L'Église se substitue à l'individu : elle croit pour lui. C'est la *fides implicita*, qui sera la pierre angulaire du système catholique.

Quelle que soit, pour Augustin, l'importance de la foi, il la limite trop souvent, dans sa conception dogmatique, au début de la vie spirituelle. C'est qu'il conçoit la rémission des péchés (à laquelle se rapporte la foi) comme un acte divin, qui a sa réalité, mais qui n'a, au point de vue de l'homme, qu'une signification négative. A cette justice négative, créée par Dieu,

(1) *Augustins Confessionen, Vortrag*, von A. Harnack, p. 14.

il faut joindre une justice positive, créée par l'homme. Cette justice nouvelle se réalise d'abord par l'amour (qui se trouve distingué dialectiquement de la foi), mais par l'amour considéré dans son principe plutôt que dans ses effets. A l'amour doit s'ajouter le mérite.

Il est vrai qu'à chaque degré de l'évolution par laquelle se réalise la justice positive, correspond une action divine ; il est également vrai que la grâce est partout dans ce système, et que « *cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua* » (1). Il n'importe : le fondement de la doctrine du mérite etait posé. Il était réservé aux âges suivants de développer ce principe. Les théories dogmatiques et ecclésiastiques d'Augustin, élaborées par la spéculation des scolastiques, devaient aboutir aux formules de Trente. Les antithèses contenues en germe chez Augustin, éclateront au grand jour lors de la Réforme. Recomposer la synthèse, sera l'œuvre lente et laborieuse des siècles futurs.

(1) Ep. 194, n. 19.

CHAPITRE II

LA NOTION DE LA FOI CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Dans la célèbre bulle *Æterni Patris*, où il édictait la restauration de la science et de la philosophie catholique, Léon XIII proposa comme modèle à la discipline nouvelle, la Somme de saint Thomas, dont il fit un magnifique éloge. Il concluait ainsi : « Vous tous, vénérables frères, nous vous exhortons de toutes nos forces à restaurer et à propager aussi loin que possible la sagesse dorée de saint Thomas, pour la protection et l'honneur de la foi catholique, le bien de la société, l'accroissement de toutes les sciences. » En étudiant la Somme, c'est donc le manuel du catholicisme moderne que nous allons parcourir. Après des siècles, saint Thomas reste la grande autorité dogmatique : il est légitime de lui demander en quoi consiste la notion catholique de la foi, encore que cette notion ait été, comme nous le verrons, légèrement modifiée par le développement ultérieur de la pensée catholique.

Saint Thomas est le disciple fidèle d'Augustin. Il professe, sur la grâce et sur l'amour de Dieu, des idées qui sont celles de son maître, mais dégagées de toute expérience religieuse, et mises en forme d'abstractions logiques. Au reste, il serait faux de dire que le système de Thomas soit la conclusion naturelle

des prémisses exposées par Augustin. Saint Thomas se propose de concilier la raison et la révélation. Or, la révélation est représentée, sans doute, par la tradition de l'Église, où saint Augustin occupe un rang élevé, mais aussi et surtout par l'Écriture sainte « à laquelle s'appuie la foi » (*cui innititur fides*).

A vrai dire, l'exégèse de saint Thomas n'est pas plus rigoureuse que celle de ses contemporains. Il va surtout chercher dans la Bible des *dicta probantia*, des arguments en faveur de ses thèses dogmatiques et ses interprétations sont amenées et commandées par l'autorité de la tradition ecclésiastique. Il n'en est pas moins certain qu'il professe la plus grande fidélité à l'égard des Écritures qui sont pour lui la source de la vérité et de la vie.

Quant à la raison, elle est représentée par Aristote (1). Saint Thomas lui emprunte sa méthode, et aussi quelques-unes de ses idées. La notion fondamentale de la puissance et de l'acte, et avec elle ce principe de continuité, que la pensée antique a légué au monde moderne, et qui donne encore à la science, le classement des êtres de la nature et des facultés de l'âme, les

(1) Ce serait une étude intéressante d'approfondir si la philosophie néoplatonicienne est au nombre des sources d'inspiration de la pensée thomiste.

Nul doute que saint Thomas n'ait connu les œuvres de Scot Erigène, inspirés du néoplatonisme, par l'intermédiaire du pseudo-Denys. Mais Scot a exercé son influence sur les mystiques du moyen âge. Or, la mystique médiévale se présente comme l'antithèse de la scolastique. Nous pourrions en inférer hardiment qu'il n'y a point eu, entre Scot Erigène et saint Thomas, un rapport de filiation. Cette déduction se confirme par une double constatation de fait :

1° La mystique confond la foi et la raison, que la scolastique met grand soin à distinguer.

2° La vision béatifique ou intuition intellectuelle des mystiques, commence dans la vie présente ; elle se retrouve chez les scolastiques, et notamment chez saint Thomas, mais elle y est transportée dans l'au delà.

D'ailleurs la vision béatifique n'est pas spéciale au néoplatonisme et

définitions; en un mot, tout ce qui, dans Aristote ne contredit pas la doctrine chrétienne et en facilite l'exposé, saint Thomas se l'est approprié. Mais il n'a pas suffisamment maîtrisé l'influence aristotélicienne. Il cite Aristote au même titre que la Bible; il lui emprunte parfois le fond même de ses développements; il verse la doctrine catholique dans un moule ancien, et catholicisme et aristotélisme, chez lui, sont à tel point mêlés et confondus, qu'il est impossible d'en dissoudre l'unité. C'est pourquoi sa doctrine, malgré tout, et quelque tentative qu'on fasse pour la rajeunir est impuissante à satisfaire l'esprit moderne qui ne saurait souffrir de se solidariser avec une science vieillie.

La somme est un système de métaphysique conçu du point de vue de l'Être allant du simple au complexe, du centre à la circonférence. L'Être, en général, Dieu, les esprits, l'homme, tels sont les objets successifs dont elle traite.

Saint Thomas a divisé son œuvre en trois grandes parties. Dans la première il analyse la notion de l'Être, développe les attributs divins, puis traite de la création des divers êtres (anges, hommes, choses); enfin, du gouvernement du monde par Dieu. Dans la seconde partie, saint Thomas traite de la morale, en s'inspirant fortement d'Aristote. Dans la troisième, de l'œuvre du Christ et des sacrements.

à la mystique qui en est dérivée. Elle se retrouve chez Aristote, et les commentateurs arabes ont encore accentué à côté de la doctrine aristotélicienne. Seul, le principe intellectuel, le Νοῦς, est éternel, et l'éternité consiste dans l'acte de la pensée qui se pense : tel est le point de vue d'Aristote, adopté avec des modifications qu'il est inutile de détailler ici, soit par le néoplatonisme, soit par la scolastique.

L'intellectualisme de saint Thomas dérive donc de l'aristotélisme, et la notion de la foi que nous trouvons chez Thomas s'expliquant par son intellectualisme, nous ne jugeons pas utile de faire entrer dans notre étude, autrement qu'à titre d'allusion incidente, les analogies incontestables qui rapprochent la pensée thomiste de la spéculation alexandrine.

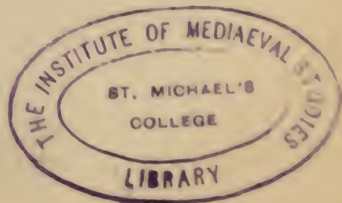
La seconde partie, qui seule intéresse notre étude, comprend une introduction, et deux subdivisions. L'introduction détermine le but que l'homme doit s'efforcer d'atteindre. C'est la béatitude, consistant elle-même dans la vision de Dieu.

La première subdivision a pour objet la morale générale. Saint Thomas y considère successivement le libre arbitre, les passions, puis les principes de l'action morale : d'abord, les principes internes, qui sont les vertus, et à ce propos, saint Thomas traite du péché; puis, les principes externes : la loi et la grâce.

La seconde subdivision traite de la morale spéciale. Saint Thomas y étudie les différentes vertus. Cette subdivision s'ouvre par la doctrine de la foi. La foi est ainsi envisagée comme une qualité de l'âme, et détachée de son principe objectif, qui est la grâce de Dieu. Assimilée aux autres vertus, elle est *méritoire* au même titre qu'elles. Nous sommes transportés d'emblée dans le moralisme pur : la notion religieuse de la foi a disparu.

La foi se distingue nettement de l'espérance et de la charité. Ce sont trois vertus juxtaposées, que saint Thomas analyse séparément. On reconnait là cet esprit systématique de la philosophie aristotélicienne, qui se complaît dans les analyses subtiles et dans les distinctions logiques. C'est à cette rigueur excessive dans le classement des fonctions spirituelles, que nous devons la séparation de notions qui ne sont vivantes que si on les considère dans leur liaison organique.

Saint Thomas considère d'abord l'*objet* de la foi ; puis, l'*acte* de la foi; enfin, le *principe* de cet acte, ou la foi elle-même (*habitus fidei*). Mais ces divisions ne renferment qu'une partie de notre sujet. Après avoir examiné la nature de la foi, il nous faudra dire quelques mots de la valeur de la foi, et de son rapport avec les œuvres, d'une part, avec la grâce, de l'autre.



La foi a pour objet la vérité première, c'est-à-dire Dieu. Est-ce à dire qu'elle n'ait point d'autre objet ? Non, sans doute. Mais elle ne perçoit les autres objets qu'à la lumière de Dieu ; et dans ce sens, Dieu est son unique objet, tout comme la lumière est l'unique objet de la vision, qui sans elle n'apercevrait pas l'univers coloré. Dieu se trouve être ainsi l'objet formel de la foi (*id per quod cognoscitur*) dont l'objet matériel est « tout ce qui est cru par les fidèles » (*id quod cognoscitur*).

La vérité première, simple de son essence, se présente sous une infinité d'aspects. Elle ne saurait être saisie dans son unité que par intuition, et l'intuition de Dieu ne peut exister que dans la vision béatifique. Cette intuition elle-même ne pourrait se traduire que sous forme de proposition. La connaissance humaine, qui est discursive, énonce les choses sous forme complexe (*componendo et dividendo* : par voie d'analyse et de synthèse). L'objet de la foi est donc, par rapport au croyant, chose complexe, et l'énoncé en doit être également complexe. « Car ce qui est *un* en Dieu, est multiplié dans notre entendement » (1). Dès lors, il y a lieu de diviser cet énoncé en articles.

Ces articles eux-mêmes se sont accrus par la suite des temps. Non que la substance en ait varié. C'est toujours la vérité première, ou d'une manière plus précise, l'existence de Dieu et sa Providence. Mais l'esprit humain, en s'appliquant à l'étude des choses divines, fait des progrès dans cette science, comme dans les sciences humaines. Le principe posé reste le même, mais avec le temps, l'esprit en tire des conséquences nouvelles, comme il déduit peu à peu, des théorèmes fondamentaux de la géométrie, de nouvelles applications.

Est-il véritablement nécessaire de codifier les vérités de la foi ? Les Saintes Écritures ne constituent-elles pas une règle de

(1) Quæst. I, art. 6.

foi suffisante? Ne sont-elles pas « une règle de foi à laquelle il n'est permis de rien ajouter ni retrancher? » (1). Nullement. Saint Thomas se garde de vouloir ajouter aux Écritures, mais « comme la vérité de la foi est contenue dans la Sainte Écriture à l'état diffus (*diffuse*), et suivant des modes divers (*variis modis*) et à certains passages d'une manière obscure (*obscure*), de telle sorte que, pour extraire de la Sainte Écriture la vérité de la foi, il est requis une longue étude et un long exercice, auxquels ne peuvent parvenir tous ceux qui sont dans la nécessité de connaître la vérité de la foi....., — il a fallu que des sentences de la Sainte Écriture on tirât quelque chose de clair, qui fût proposé à la foi de tous; ce résumé, à vrai dire, n'a point été ajouté à l'Écriture, mais plutôt tiré de l'Écriture (2).

A qui sera confié la rédaction de ce symbole, qui doit être proposé à la foi de tous les fidèles? — A l'Église, dont le droit se fonde sur son infaillibilité. « L'Église universelle ne peut errer » (3). Cette infaillibilité se fonde elle-même sur la promesse du Christ : « Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute la vérité ». L'Église est représentée par les conciles. Mais, pour suppléer aux intermittences et aux incertitudes des conciles, il convient d'accorder au pape le droit de rédiger un symbole. D'ailleurs, pour maintenir l'unité de la foi, il importe que les questions de foi soient tranchées par un seul. C'est au pape, institué par Jésus-Christ, chef suprême de l'Église, qu'il appartient de déterminer les vérités de la foi (*ea quæ sunt fidei*) (4).

Est-ce à dire que les vérités énoncées dans les symboles forment seules l'objet de la foi? — Il faut distinguer. Ces vérités

(1) Quæst I, art. 9.
(2) Ibid. I, art. 9.
(3) Ibid.
(4) Quæst. I, art. 10.

seules constituent l'objet nécessaire de la foi explicite ; mais la foi, entendue au sens le plus général du mot, déborde les limites du symbole ecclésiastique. Saint Thomas aborde cette importante distinction, renouvelée d'Augustin, entre la foi implicite et la foi explicite, sous la rubrique : De l'Acte de la Foi.

La foi implicite consiste à dire : Je crois ce que croit l'Église, sans m'inquiéter d'ailleurs du détail des vérités qu'elle croit. Par là, on lui donne en quelque sorte pleins pouvoirs pour se substituer à l'individu dans la perception et l'acceptation réfléchie des vérités chrétiennes.

La foi explicite réside dans l'adhésion du fidèle aux vérités qui lui sont expressément proposées. Ni l'une ni l'autre ne suppose l'examen des vérités en question. L'une les accepte d'avance et les yeux fermés, l'autre les accepte d'emblée.

Saint Thomas n'admet pas,— le catholicisme ultérieur devait aller beaucoup plus loin, — la substitution totale de l'Église à l'individu. La vertu d'obéissance ne suffit point. Du moment où la voie qui conduit à la béatitude est l'objet essentiel de la foi, l'homme doit posséder cette vérité fondamentale de la foi, « que Dieu est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent ». Car telle est, d'après l'épître aux Hébreux, la condition qu'il faut remplir pour s'approcher de Dieu. Le croyant doit également adhérer au symbole, qu'il ne peut ignorer ; et de plus, à toute autre doctrine qui lui sera proposée, pourvu qu'il soit bien établi que ladite doctrine est conforme à l'enseignement de l'Église.

Implicitement, le chrétien doit croire tout ce qui est dans l'Écriture Sainte. Mais il n'est pas utile que le simple fidèle cherche à transformer cette foi implicite en foi explicite ; mieux vaut pour lui s'en remettre à ses supérieurs, qui sont les prêtres. En effet, il est écrit au livre de Job : « Les bœufs labou-

raient, et les ânesses paissaient près d'eux ». Ce passage signifie que les simples *(minores)*, ici représentés par les ânesses, doivent en matière de foi s'en rapporter à leurs supérieurs, représentés par les bœufs. L'argument est d'une valeur exégétique douteuse. Aussi Thomas juge-t-il à propos, pour fortifier sa thèse, de comparer la révélation à un rayon de lumière qui, jailli du foyer divin, s'épanche à travers le monde. Les hommes qui ont pour mission d'instruire les autres, occupant une position plus élevée, sont les premiers inondés de la lumière d'en haut. C'est à eux que revient la tâche de transmettre cette lumière aux simples fidèles, qui se trouvent ainsi à leur égard dans un rapport de dépendance.

Il suit de là que la foi, pouvant être plus ou moins explicite, varie avec les individus. Elle comporte des atténuations ; elle est plus ou moins grande, suivant le nombre plus ou moins grand de vérités auquel elle adhère. Elle est diverse, non quant à son objet formel, qui est Dieu, mais quant à son objet matériel.

La foi a pour domaine l'invisible. La science, au contraire, s'attache aux choses visibles. « Les choses visibles *(apparentia)* ne comportent pas la foi, mais la connaissance » (1). On croit ce dont on ne peut avoir une connaissance démonstrative. Sans doute, la raison peut venir en aide à la foi, et lui fournir des preuves ; mais ces preuves ne valent guère que pour les fidèles : « Les raisons des auteurs sacrés pour prouver les vérités de la foi ne sont pas des raisonnements démonstratifs, mais des inductions qui montrent qu'il n'y a rien d'impossible dans ce que la foi nous enseigne, ou bien ces raisonnements s'appuient sur les principes mêmes de la foi, c'est à dire sur l'autorité des Livres saints. Or, on s'appuie sur ces principes pour prouver aux fidèles une vérité de foi, comme on s'appuie

(1) Quæst. I, art. 5.

sur les principes naturellement connus, pour prouver à tout le monde une autre vérité (Quæst. I, art. 5).

Sans doute, la foi et la raison, provenant d'un même auteur qui est Dieu, ne sauraient se contredire. Mais elles peuvent, soit se limiter l'une l'autre, soit, sur un même terrain, s'ignorer. Comme nous l'avons vu, elles sont limitées par ce fait que la raison naturelle, qui a pour objet le visible et le démontrable, ne peut s'élever à la claire vision de Dieu, où consiste la perfection de l'homme et sa béatitude. Il est donc nécessaire au salut que certaines choses soient proposées à la croyance des hommes par la discipline de la foi » (1).

Mais là ne se borne pas le domaine de la foi. Pour faciliter à l'homme la connaissance de Dieu, il a fallu qu'il apprît par la foi certaines choses où la raison naturelle aurait pu atteindre. Nous reconnaissons bien ici l'esprit méthodique du disciple d'Aristote, qui s'avance de proche en proche, sans solution de continuité, et qui, pour s'élever jusqu'à la vérité suprême, a besoin de parcourir les degrés intermédiaires.

Mais la raison, quand elle s'exerce sur le même terrain que la foi, va peut-être lui enlever tout mérite. Saint Thomas marque en effet que les preuves rationnelles détruisent le mérite de la foi, en tant qu'elles déterminent l'homme à croire. Mais là où elles n'interviennent que comme auxiliaires de la foi (elles sont trop peu efficaces par elles-mêmes pour prétendre à un autre rôle), elles ajoutent au mérite de la foi, bien loin de le restreindre, car elles dénotent de la part du croyant un effort très méritoire pour se rendre compte de ses convictions et pour les fonder en raison. L'homme, conclut saint Thomas, doit croire « non par l'effet d'un raisonnement humain, mais à cause d'une autorité divine » (2).

(1) Quæst. II, art. 3.
(2) Quæst. II, art. 10.

Saint Thomas en vient à considérer « la vertu même de la foi ». A la base de ce nouveau développement il pose la fameuse définition de l'épître aux Hébreux : « La foi est la substance des choses qu'on espère, la démonstration des choses invisibles ». La foi est une vision commençante des choses dont nous aurons la vue claire dans l'éternité. C'est le commencement de la vision béatifique. « Car la béatitude que nous espérons, c'est de voir ouvertement la vérité à laquelle nous adhérons par la foi » (1). Et saint Thomas, mettant les paroles de l'épître aux Hébreux en forme de définition logique, résume sa pensée en ces mots : « La foi est une qualité de l'esprit par où commence en nous la vie éternelle, et qui provoque l'entendement à adhérer à l'invisible » (2).

Voilà une belle définition de la foi. Mais il semble que la foi, ainsi conçue, soit purement intellectuelle. Tel est bien le point de vue de l'épître aux Hébreux.

Saint Thomas nous dit en effet que, la foi étant une vision, et la vision résidant dans l'intellect, la foi est une propriété de l'intellect. Mais aussitôt il déclare que la foi procède de deux facultés : la volonté et l'intellect. Dans la croyance, l'intellect, passif de sa nature, est mû par la volonté à donner son assentiment. Toutefois, si l'*acte* de la foi consiste dans la volonté du croyant, la *foi* elle-même, qui a pour objet le vrai, est d'ordre intellectuel. La volonté est donc la cause motrice de la foi, non la foi elle-même.

La foi, qui est d'ordre intellectuel, opère par la charité. C'est par sa *forme* que tout être agit et se réalise : en ce sens, la charité est la forme de la foi.

Si l'objet de la foi est le vrai, la fin de la foi est le bien. C'est de sa fin propre que chaque être tire sa forme, sa réalisation

(1) Quaest. IV, art. 1.
(2) Ibid.

concrète : c'est de la fin poursuivie, du bien, que la foi tire sa forme, qui est la charité. Les rapports de la foi et de la charité se résument ainsi : « La charité est dite *forme* de la foi, en tant que par la charité l'acte de foi est amené à sa perfection et à sa forme » (1). La foi qui s'achève et se réalise dans l'amour, est dite *foi formée*. La foi qui n'est point agissante par la charité, est dite *foi informe*.

Au reste, la foi informe et la foi formée ne s'opposent pas elles constituent les degrés différents d'une seule et même disposition de l'âme : elles sont entre elles dans le rapport de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. Elles ont même contenu intellectuel, et ne diffèrent que par la forme qu'y surajoute la volonté.

Néanmoins, la foi formée est une vertu, et non la foi informe. Pour qu'il y ait proprement vertu, il faut qu'il y ait acte d'une volonté tendant au bien. Sans doute, l'élément volontaire joue un rôle dans la foi informe; mais la volonté n'y tend pas à la réalisation de l'œuvre d'amour : elle s'épuise dans l'adhésion donnée aux vérités de la foi. La foi véritable, étant un produit de l'être tout entier, qui est à la fois volonté et intelligence, ne se rapporte pas seulement au vrai, objet de l'intelligence, mais aussi au bien, objet de la volonté : d'autant mieux qu'en fait, le bien et le vrai se confondent.

La foi imparfaite, ou foi informe ne saurait être identifiée avec cette foi des démons dont parle saint Jacques. La foi desdémons n'est qu'une « foi de coaction » (*coacta quædam fides*) (2). La vérité s'imposant à eux, leur volonté les force à croire. C'est l'acte de croyance, dépouillé, non de tout élément volontaire (cet élément est inséparable de la notion de croyance), mais de

(1) Quæst. IV, art. 3.
(2) Quæst. V, art. 2.

tout caractère moral. La foi informe possède, au contraire, un caractère moral.

Mais la foi informe ne suffit pas à sauver l'homme. Il y faut la charité : car l'homme est justifié par ses vertus ; or, la foi n'est une vertu que si elle est perfectionnée par la charité. Remarquons néanmoins que, dans l'ordre chronologique, la foi informe précède la foi formée. L'amour suppose la foi : il n'en est pas inséparable, puisque la foi peut exister sans lui.

Pour mieux saisir l'intellectualisme ecclésiastique, auquel aboutit cette doctrine, il convient d'en étudier la contre-partie, savoir, la notion de l'infidélité. L'exposition que saint Thomas fait de cette matière, se fonde sur le principe suivant : « Il est impossible que même la foi informe subsiste en celui qui rejette un seul article de foi, alors même qu'il confesserait la vérité de tous les autres » (1) .

En effet, celui qui admet tous les articles, sauf un, ne les accepte pas sur l'autorité de l'Église,— dans ce cas, il accepterait en bloc le dogme ecclésiastique,— mais en vertu de sa réflexion et de son sens propre. Il est donc hérétique, et cette infidélité de détail n'est que l'indice d'une hérésie fondamentale, savoir : la substitution du sens individuel à l'autorité de l'Église.

Les articles de foi sont l'expression concrète de la vérité divine. Dès lors, les rejeter, c'est être infidèle à Dieu même ; et l'infidélité à Dieu, étant par définition le péché qui éloigne le plus de Dieu, est le péché le plus grave qui se puisse commettre. L'infidélité des hérétiques est la pire de toutes, puisque les hérétiques altèrent l'Évangile qu'ils ont reçu. On doit tolérer les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, mais on doit forcer les hérétiques et les apostats à remplir les engagements qu'ils ont pris vis-à-vis de Dieu représenté par son Église. On ne doit

(1) Quaest. v, art. 3.

pas tolérer les hérétiques : toutefois, il faut commencer par les avertir au moyen d'une première correction : après quoi, s'ils récidivent, ils doivent être excommuniés, et livrés au bras séculier pour être exterminés.

Telle est la notion de la foi. Il nous faut maintenant la replacer dans le cadre de la vie spirituelle, et déterminer quelle est l'importance de la foi, son rôle dans le salut de l'individu. A ce point de vue, la doctrine de la foi se rattache à celle de la grâce, dont il nous faut indiquer brièvement les éléments essentiels.

Saint Thomas accentue, d'après saint Augustin, la souveraine efficace de l'action divine. Tout acte de connaissance a en Dieu son premier moteur. L'homme, dans l'intégrité de ses facultés naturelles, ne peut acquérir qu'un bien proportionné à sa nature. Il doit être éclairé par la lumière de la grâce, pour atteindre un bien supérieur. La grâce est ainsi un *donum superadditum* auquel correspond un bien méritoire. L'existence du mérite est liée à l'action naturelle de la grâce. Mais l'homme est pécheur, incapable d'accomplir le bien par ses seules forces. Pour effacer la souillure originelle, et rendre au libre arbitre sa vigueur premiere, il faut une grâce préliminaire de Dieu, la grâce *prévenante* ou *opérante*. Sans la grâce prévenante, l'homme ne peut aimer Dieu comme il le faudrait. Mais cette grâce est purement motrice : elle met en branle la volonté, qui se dispose à recevoir la grâce *coopérante*, par laquelle l'homme est justifié.

Quelle est la part de la foi dans cette justification ?

Saint Thomas affirme tout d'abord la nécessité de la foi pour justifier le pécheur. Il fonde cette nécessité sur le passage Rom. v, 1 : « Étant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu ». La foi est le point de départ de la justification. La justification suppose un mouvement de l'âme vers Dieu ; et ce

mouvement, c'est la foi : « La première conversion vers Dieu se fait par la foi » (1). Mais ce mouvement, c'est Dieu qui le produit dans l'homme par la grâce prévenante : car l'homme est incapable d'atteindre Dieu, si Dieu ne se révèle à lui et ne l'attire.

Immédiatement, saint Thomas ajoute « que le mouvement de la foi n'est pas parfait, s'il ne trouve sa forme dans la charité ; d'où il suit que dans la justification de l'impie, outre le mouvement de la foi il y a aussi un mouvement de charité ». C'est donc la foi formée, et non la foi informe, qui est le moment initial de la justification.

La justification suppose en outre une haine du péché (repentir) et un amour de la justice. Enfin, dans les conditions requises pour qu'il y ait justification, il faut comprendre la rémission des péchés, qui est la consommation de la justification : « Quatre conditions sont énumérées, qui sont requises pour la justification de l'impie : à savoir, l'infusion de la grâce, un mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi, un mouvement du libre arbitre contre le péché, et la rémission de la faute » (2).

L'homme est justifié par la foi, et cette foi lui vient de Dieu. Le mérite semble exclu. Il reparaît cependant. C'est encore la vieille conception augustinienne, d'après laquelle les dons de Dieu deviennent nos mérites (*nostra merita, Dei munera*) (3). « L'homme, dit saint Thomas, peut mériter quelque chose de Dieu, non selon l'absolue justice, mais selon un ordre divin

(1) Quaest. CXIII, art. 4.
(2) Quaest. CXIII, art. 6.
(3) Il y a néanmoins cette différence entre Augustin et Thomas, que l'un fait de nos mérites des dons de la grâce (Augustin), tandis que l'autre (Thomas), voit dans les dons de la grâce nos propres mérites. Mais chez Augustin comme chez Thomas les notions en apparence contradictoires de grâce et de mérite, sont réunies.

préalablement établi : à savoir, que l'homme obtient par son œuvre comme un salaire ce que Dieu lui a donné la faculté d'obtenir ».

La vertu humaine venant de Dieu, la source des mérites humains et la grâce divine ; mais cette grâce ne contraint point l'homme. Le libre arbitre reste sauf : sans quoi il n'y aurait point mérite. La grâce est la cause médiate et transcendante du mérite, dont la cause visible et immédiate est le libre arbitre.

L'homme ne peut mériter la vie éternelle, parce qu'elle est « un bien excédant la proportion de la nature créée, parce qu'il en excède la connaissance et le désir » (1). Toutefois, l'homme en état de grâce peut mériter la vie éternelle *ex condigno*, non point en tant que son œuvre procède du libre arbitre, mais en tant qu'elle procède de la grâce « par laquelle l'homme devenu participant à la nature divine, est adopté fils de Dieu » (2). L'Esprit de Dieu, qui habite en nous, y produit la vie éternelle.

Saint Thomas écarte cette idée d'Augustin que « la foi mérite la justification ». Augustin croyait alors que le commencement de la foi venait de l'homme. Pour saint Thomas, l'acte de la foi provient de la grâce divine. Mais la foi ne suffit pas à justifier l'homme. La justification elle-même n'est qu'un acte préliminaire : il y faut ajouter le mérite, effet de la grâce coopérante, lequel agit concurremment avec le libre arbitre. La foi n'est que la condition (nécessaire, mais non suffisante), de la justification, qui à son tour n'est que le moyen d'acquérir des vertus positives, méritoires, de la vie éternelle. Et ce rôle effacé de la foi s'explique, si l'on songe au caractère intellec-

(1) Quæst. CXIV, art. 2.
(2) Quæst. CXIV, art. 3.

tualiste de cette notion, — caractère qui s'accentuera au concile de Trente. La foi est, en somme, l'adhésion de l'intellect, mû par la volonté sous l'inspiration de la grâce, à la révélation de Dieu, telle que son Église nous la présente. C'est la soumission à l'Église, soumission plus ou moins réfléchie, suivant le degré de développement des individus. Cette soumission n'est méritoire, et par conséquent, rédemptrice, que si elle est ac-accompagnée d'amour. L'Église, cité de Dieu sur la terre, exige des hommes à qui elle offre le salut, un serment de fidélité. Ceux qui violent leur serment doivent être châtiés comme rebelles et parjures. La société religieuse devient un royaume visible, fait à l'image des royaumes de la terre. La foi, c'est la soumission aux lois de ce royaume. Telles sont les conclusions dernières auxquelles aboutit saint Thomas. Ses successeurs, en les outrant encore, provoqueront la réaction de la Réforme.

CHAPITRE III

LA RÉFORME ET LE CONCILE DE TRENTE

Saint Thomas croyait à la possibilité d'accorder la foi et la raison, et de soutenir la foi par des preuves rationnelles,— bien que la raison naturelle fût, selon lui, hors d'état d'arriver jusqu'à Dieu. Il pensait que l'homme, dans les choses spirituelles, pouvait et devait faire usage de sa raison. Il attribuait à la foi explicite une valeur supérieure. Il exigeait même, comme condition de salut, l'adhésion explicite aux articles de foi, et spécialement à l'Incarnation et à la Trinité. Avec les nominalistes, le scepticisme ecclésiastique allait prendre son essor.

L'impuissance de la raison à résoudre les problèmes de la foi, l'irrémédiable désaccord de ces deux facultés de connaître, amenèrent les nominalistes à rompre le parallélisme quelque peu artificiel que la scolastique des âges précédents s'était efforcé d'établir. La foi se posa en antagoniste de la raison. Asservie ou proscrite, il ne restait à la raison qu'à s'effacer devant la foi. Toute intervention de la raison dans les choses de la foi étant dangereuse, la foi implicite étendit son domaine. Déjà les papes du XIIIe siècle recommandaient la foi implicite. Ce n'est plus, pour Innocent IV, le symbole de l'Église : c'est uniquement l'existence d'un Dieu rémunérateur qui doit être crue de foi

explicite, tout le reste étant laissé à la discrétion de l'Église. Or, les adversaires de la religion chrétienne admettent eux-mêmes l'existence d'un Dieu rémunérateur. Dans de telles conditions, religion devient synonyme d'obéissance : l'obéissance se trouvant substituée à la foi personnelle et vivante, la charité, qui était la forme de la foi, en est du même coup séparée. La foi, vidée de tout contenu spirituel, est impropre à donner le salut : logiquement, l'homme se trouve être sauvé par les œuvres.

En face de cette conception légaliste, Luther et Calvin affirmèrent le salut par la foi, et par la foi seule. Ils protestèrent contre la théologie de l'École, au nom des aspirations les plus légitimes de la conscience religieuse, que cette théologie avait méconnues et déçues. L'objet de la spéculation thomiste était d'aller « de Dieu à Dieu, par la grâce ». Mais le Dieu de Thomas restait inaccessible à la raison naturelle, et même à la foi. Le rationalisme des scolastiques se débattait entre un Dieu inconnaissable, et une Église visible, où il avait fini, de guerre lasse, par s'enfermer. C'est ainsi qu' en voulant mettre l'homme en rapport direct avec Dieu, la théologie du moyen âge n'avait réussi qu'à le soumettre à l'Église, médiatrice obligée entre Dieu et le croyant.

Luther, en allant jusqu'au fond du système catholique, et en lui faisant rendre tout ce qu'il était susceptible de donner, reconnut l'impossibilité d'y trouver la paix et la vie. Ce qui, après les crises douloureuses du couvent d'Erfurth, apaisa son âme, ce fut l'assurance que Dieu lui avait pardonné en Christ, à lui pécheur,— qu'il était au nombre des élus, que Christ était *véritablement* mort pour lui. Dès lors, il fut émancipé vis-à-vis de toute autorité extérieure. L'Église fut écartée comme médiatrice ; les œuvres, insuffisantes à donner la paix, furent reléguées au second plan. Une seule chose importait : le rapport personnel

de l'âme avec son Dieu : tout intermédiaire devait s'effacer, sauf Christ. De la rémission des péchés, datait une vie nouvelle. Jusque là, l'âme était souffrante, liée au péché et à la mort. En acceptant le message de pardon annoncé par Christ, elle était affranchie pour l'éternité.

Entre ce principe tout subjectif et le légalisme romain, l'antithèse était complète. Le concile de Trente fut appelé à la résoudre. Le pouvait-il? Était-il libre d'adopter franchement la doctrine réformée, tout au moins la doctrine augustinienne? Pouvait-il proclamer la souveraineté de la grâce, et par conséquent l'absolue nécessité de la foi? Pouvait-il restituer à la foi son caractère intime et personnel, en lui donnant pour objet la promesse du pardon?

Il devait en être empêché par les prémisses ecclésiastiques qui étaient à la base de sa réforme. Briser ce cadre ecclésiastique où s'était figée l'Église, élargir jusqu'au ciel de Dieu cet horizon de la foi que l'on s'était appliqué à restreindre et à fermer, c'était là une tâche impossible, presque contradictoire. Une telle réforme enlèverait au catholicisme le fruit d'une formation savante et continue, qui avait duré de longs siècles. L'Église se disperserait dans l'individualisme; elle retournerait aux anarchies du sens propre. Aussi le concile de Trente devait-il se maintenir sur le sol ecclésiastique des âges précédents.

Cette proposition, plus ou moins clairement exprimée : *La foi du croyant s'identifie avec la foi de l'Église*, devait être *l'articulus stantis vel cadentis ecclesiæ* du catholicisme moderne. Et la foi de l'Église se concentrait dans un seul homme. Les décrets de Trente portaient cette mention significative : *Salva sanctæ sedis auctoritate*. Désormais, l'autorité suprême ne sera plus le concile, mais le pape.

Le concile de Trente se proposa une double tâche : la réforme de l'Église et la répression de l'hérésie. Ces deux

préoccupations, contradictoires en apparence, allaient aux mêmes fins, par les mêmes moyens. Restaurer l'Église, c'était travailler à l'absorption croissante de l'individu dans l'organisme, à la constitution d'une hiérarchie sacerdotale expurgée et forte, dépositaire des oracles et des mystères divins, médiatrice obligée entre le croyant et son Dieu. L'Église se constituait, suivant l'heureuse expression de Harnack, en « institution papale de sacrifice et de sacrement (1) ». Le sacrement, qui retenait l'individu dans la dépendance de l'Église, se substituait à la foi émancipatrice.

Le concile s'occupa cependant de la foi, dans un décret fameux, où les Pères s'efforçaient d'établir un compromis dont les termes convinssent à tous les esprits modérés, sans que leur signification réelle et profonde répondît aux légitimes aspirations des protestants (2).

Le concile proclamait tout d'abord l'incapacité de l'homme naturel à s'affranchir du péché par ses seules forces. Jésus-Christ est venu pour ramener les hommes à Dieu et en faire les enfants adoptifs du Père céleste : « C'est lui que Dieu a offert comme propitiateur par la foi en son sang pour nos péchés (3) ».

Ceux-là seuls néanmoins qui renaissent en lui, en vertu de ses mérites, reçoivent le bienfait de sa mort.

La justification de l'impie est une « translation dans un nouvel état, » savoir, « le passage de l'état où l'homme naît enfant du premier Adam, à l'état de grâce et à l'état d'enfant adoptif de Dieu, par le second Adam, Jésus-Christ ».

La justification commence avec la grâce prévenante de Dieu.

(1) *Dogmengeschichte*, t. III, p. 605.

(2) Il est à noter que l'opinion réformée fut soutenue au concile par des hommes tels que Contarini et Morone. Mais, en somme, le concile pencha vers l'opinion contraire, celle des Jésuites.

(3) Sess. VI, ch. 2.

Les hommes sont appelés « en l'absence de tout mérite (1) ». L'homme est actif, en tant qu'il *accepte* l'inspiration venue d'en haut; mais il ne peut de lui-même acquérir la justice. Il peut toutefois, et il doit, lorsque la grâce lui a rendu le libre exercice de sa volonté, se « disposer à la justice. Le premier degré de cette préparation, c'est la foi qui naît de l'audition, « *fides ex auditu* (2) », laquelle consiste à adhérer au contenu de la révélation divine, spécialement à la rédemption et à la justification par Christ. L'homme qui accepte la révélation, redoute la justice divine, en considération de son péché. Il espère que Dieu lui sera favorable pour l'amour du Christ, et, en même temps qu'il hait son péché, il aime Dieu. Amour de Dieu, haine du mal, voilà les deux termes moyens de l'évolution qui conduit à la justification. Le terme final est l observation des commandements de Dieu, coïncidant avec la résolution de recevoir le baptême.

Cette période préparatoire est suivie de la justification, « qui n'est pas la seule rémission des péchés, mais aussi la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons (3) ». Par la justification, nous ne sommes pas seulement *réputés* justes : nous recevons une justice effective, « que le Saint-Esprit départit à chacun, selon qu'il le veut, et suivant la disposition et la coopération propre de chacun (4) ».

Le IVe canon du concile de Trente accentue l'opposition qui existe sur ce point entre le dogme catholique et la doctrine réformée : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu, ne coopère en rien par son assentiment

(1) Sess. VI. c. 5.
(2) Sess. VI, c. 5.
(3) Sess. VI, c. 7.
(4) Ibid.

à l'excitation et à l'appel de Dieu, afin de se disposer et de se préparer à obtenir la grâce de la justification, — et que l'homme ne peut avoir, s'il le veut, de sentiment différent, mais que, comme un objet inanimé, il n'a absolument aucune action, et se comporte d'une manière purement passive, — qu'il soit anathème ! »

Quel est, dans la justification, le rôle de la foi ? — Il est, à prendre les termes dans leur rigueur, absolument nul. « Le pécheur est justifié, dit un décret du 13 janvier 1547, lorsque l'amour de Dieu descend dans son cœur et qu'il y prend racine en vertu des mérites de la plus sainte souffrance et par l'illumination du Saint-Esprit ». Voilà la justification : la foi n'y a aucune part : elle n'est pas mentionnée, et nous n'avons aucune raison de l'identifier avec cet amour de Dieu, qui est la source de la justification.

Cependant, il fallait bien faire une place à la foi. Le concile en fait un simple facteur, et un facteur secondaire, du développement de la vie chrétienne. Exclue de la justification, elle reparaît comme auxiliaire de la sanctification, comme nous le voyons par la suite de notre décret :

« Dès lors, l'homme devenu ami de Dieu, s'avance de vertu en vertu par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, il grandit par les bonnes œuvres, *avec l'aide de la foi*, dans la justice que lui ont apportée les mérites de Jésus.

Auparavant, et jusque chez saint Thomas, les bonnes œuvres intervenaient pour compléter la foi : c'est maintenant la foi qui vient renforcer les bonnes œuvres. On voit par là qu'il n'y a pas unité entre l'œuvre ecclésiastique du concile de Trente et l'œuvre spéculative de saint Thomas. Ce n'est plus l'augustinisme déjà un peu pâle de l'ange de l'École ; c'est du semi-pélagianisme, et encore « semi » est-il peut-être de trop.

Si l'on veut, malgré tout, maintenir le terme de « foi justi-

fiante », et en faire un usage légitime, il faut sous-entendre que ce terme s'étend à l'ensemble des dispositions nécessaires pour obtenir la justification, et déborde infiniment la foi proprement dite, qui est une confiance aux promesses de Dieu (*fides ex auditu*). Et le concile semble bien avoir entendu dans ce sens la foi justifiante : « Si quelqu'un dit que la foi justifiante n'est rien autre chose que la confiance en la miséricorde di-divine qui remet les péchés à cause de Christ, ou que c'est par cette confiance seule que nous sommes justifiés, — qu'il soit anathème ! » (1). Mais le terme de foi justifiante, entendu dans ce sens large, embrasse tout autre chose que la foi proprement dite. Celle-ci n'est plus même une confiance aux promesses de Dieu ; c'est simplement, nous dit Bellarmin, « un assentiment ferme et certain à tout ce que Dieu veut être cru » (2). Non seulement la foi devient un simple assentiment, de confiance qu'elle était, mais encore, elle qui était jadis une connaissance, devient maintenant une ignorance, si, comme le veut ce même Bellarmin, « la foi se définit mieux par l'ignorance que par la connaissance » (3). En effet, les vérités que Dieu propose à la foi du croyant, lui sont offertes par l'intermédiaire de l'Église. Or, l'Église ne demande à l'homme qu'un assentiment. Il est inutile et dangereux de prétendre lui donner plus qu'elle ne demande. C'est l'épanouissement de la « *fides implicita* ». Et il ne saurait en être autrement. La doctrine de l'Église, qui est la vérité de Dieu, est une doctrine transcendante, mystérieuse, inaccessible à la raison humaine, et non une connaissance (*notitia*).

La justice que Dieu nous impute est, suivant le concile, une justice *réelle*. Un nouvel anathème vient confirmer cette déci-

(1) Can. XII.
(2) *De Justificatione*, liv I, ch. 5.
(3) Ibid.

sion : « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés, soit par la seule imputation de la justice de Christ, soit par la seule rémission des péchés, en excluant la grâce et la charité, en sorte que cette rémission soit répandue dans leurs cœurs par le Saint Esprit, et s'y attache, — ou même que la grâce, par laquelle nous sommes justifiés, n'est qu'une faveur divine, — qu'il soit anathème ! » (1).

Ainsi, la sanctification et la justification ne sont pas considérées comme deux effets distincts de la foi, mais comme un fait unique. Il y a changement réel, transformation substantielle dans l'homme croyant. Le concile s'applique à détruire comme une folle présomption la confiance de ceux qui se reposent sur la justice de Christ : « Bien qu'il soit nécessaire de croire que les péchés ne sont et n'ont jamais été remis que gratuitement par la divine miséricorde à cause de Christ, il faut dire néanmoins que les péchés ne sont ou n'ont été remis à aucun homme qui se vante de sa confiance et de la certitude de la rémission de ses péchés, et qui se repose seulement là-dessus » (2).

L'homme en arrive dès lors à douter de son salut : « Ains chacun, en se considérant lui-même et sa propre infirmité et indisposition, peut trembler et craindre au sujet de sa grâce : puisque nul ne peut savoir de cette certitude de la foi, qui ne comporte aucune erreur, qu'il a obtenu la grâce de Dieu » (3).

De même, nul n'est assuré de persévérer dans la foi. C'est que la foi n'a pas pour objet immédiat et unique le salut par Christ. Le fait de la mort de Christ n'est pas mis en rapport avec l'individu croyant ; ce fait est sans doute l'objet de la foi ; mais la certitude de la foi ne s'étend

(1) Can. XI.
(2) Sess. VI, c. 9.
(3) Ibid.

pas de la *possibilité* du salut par Christ à la réalité de ce salut.

Il suit de là que l'homme doit *faire son salut.* « Cependant que ceux qui pensent être debout, prennent garde à ne pas tomber : et qu'avec crainte et tremblement ils fassent leur salut dans les travaux, dans les veilles, dans les aumônes, dans les prières, dans les oblations, dans les jeûnes, dans la chasteté » (1).

Les œuvres deviennent un élément intégrant de la justice de l'homme. Le concile anathématise ceux qui prétendent « que la justice reçue n'est pas conservée ni accrue devant Dieu par les bonnes œuvres ; mais que les œuvres même ne sont que les fruits et les signes de la justice acquise, mais non une cause d'augmentation pour elle ». (2). En effet, la justice conçue comme l'infusion dans l'âme d'un principe surnaturel, doit être soumise à un développement. (La justice de Christ imputée à l'homme pécheur, a au contraire un caractère absolu). Les bonnes œuvres sont le développement naturel de la justice infuse. La foi subsiste en même temps que les bonnes œuvres, mais cette foi est uniquement la croyance aux promesses de Dieu, dépouillée de confiance et d'amour. Par cette foi, dit très justement Dumoulin, « l'homme croit que la parole de Dieu est véritable, mais ne croit pas que les promesses de Dieu lui appartiennent » (3).

Dès lors, le concile de Trente établit fortement, en antithèse à la doctrine réformée, le mérite des œuvres. Pour les réformateurs, les bonnes œuvres, suite logique de la foi, qui est un don de Dieu, et produites avec le secours de l'Esprit divin, ne sauraient constituer aucun mérite. Dans la doctrine catholique, a grâce n'est intervenue que pour affermir le libre arbitre de

(1) Sess. VI, c. 13.
(2) Can. XXIV.
(3) *Bouclier de la Foi*, p. 191.

l'homme. La grâce coopérante ne suffit pas à produire par elle-même les bonnes œuvres.

L'homme peut retomber; il doit veiller continuellement sur lui-même, et sa vigilance, ses bonnes œuvres, lui constituent un mérite. La certitude de l'élection divine manquant, il faut bien faire une place aux œuvres méritoires, pour obtenir cette grâce de la vie éternelle, que Dieu ne donne pas, mais que l'homme acquiert.

Il ne faudrait pas concevoir les œuvres d'une façon trop formaliste. Le concile insiste avec force sur ce point : c'est Jésus-Christ lui-même qui répand sa vertu sur ceux qui sont justifiés « comme le chef dans les membres, comme le cep dans les sarments » (1); et cette vertu « précède toujours leurs bonnes œuvres, et les accompagne, et les suit », sans quoi, « elles ne pourraient d'aucune façon être agréables et méritoires » (2). La justice qui nous est inhérente est aussi un don de Dieu : c'est la justice même de Christ. Et le concile avertit les chrétiens de ne point se glorifier en eux-mêmes, mais dans le Seigneur, « dont la bonté est si grande à l'égard des hommes, qu'il veut que ses propres dons soient leurs mérites ». C'est toujours l'expression augustinienne « *nostra merita, Dei munera* ». Mais le concile ajoute aussitôt que chacun doit avoir devant les yeux, aussi bien la sévérité et la justice, que la miséricorde et la bonté de Dieu. Aussi cette invite à l'humilité ne sert-elle qu'à introduire un avertissement menaçant, au lieu de faire appel au sentiment de confiance que tout chrétien doit éprouver à l'égard de Dieu. Et le décret de Trente condamne la doctrine d'après laquelle les œuvres de l'homme justifié sont à tel point un don de Dieu, qu'elles ne sauraient être méritoires pour l'homme.

(1) Sess. II, c. 16.
(2) Ibid.

Par ses œuvres, l'homme mérite un accroissement de grâce, la vie éternelle, et même « une augmentation de gloire ». Ici, le concile pose à côté de l'œuvre méritoire, l'œuvre surérogatoire. Bellarmin ira jusqu'à dire que « non seulement par la promesse, mais même par notre œuvre, Dieu est constitué débiteur ». C'est la conquête du ciel, proposée comme but dernier à l'activité humaine.

CHAPITRE IV

L'ACHÈVEMENT DU SYSTÈME CATHOLIQUE

Le dogme catholique, fixé au concile de Trente, devait s'achever, du XVIIe siècle à nos jours, par la défaite totale de l'augustinisme. Le nominalisme de Duns Scot et de Guillaume Occam engendra le probabilisme des Jésuites. En niant la raison, en soumettant toutes choses à l'arbitraire divin, les nominalistes avaient substitué la foi d'autorité à la foi personnelle et éclairée. Et ainsi, l'autorité, issue d'une conception intellectualiste de la foi, ruina la pensée spéculative. L'intellectualisme avait préparé l'avènement d'une autorité dogmatique : cette autorité fondée, il n'avait plus qu'à disparaître. Le dogme détruisait toutes les autres conceptions intellectuelles, et maîtrisait l'effort de la pensée. Le scepticisme des Jésuites anéantit au sein du catholicisme la raison devant la foi, et l'individu devant l'Église, seule dépositaire de la vérité divine. Les vérités de la foi devinrent un trésor intangible et sacré ; ce fut un autre voile de Tanit : leur vue seule était un sacrilège. La foi implicite fut désormais la foi parfaite. S'en remettre, les yeux fermés, à l'Église de Dieu, n'est-ce pas le suprême de l'obéissance, et l'obéissance, à vrai dire, n'est-elle pas l'essentiel de la foi ?

En effet, dans leur ardeur à ruiner tout élément rationnel, les

Jésuites aboutissaient à une foi absolument vide. Le concile de Trente avait exigé des chrétiens la foi explicite au Dieu rémunérateur. Les Jésuites maintiennent bien la foi explicite au Dieu unique, mais ils déclarent que la foi explicite au Dieu rémunérateur n'est pas nécessaire. Ils vont jusqu'à dire que la foi peut subsister chez l'homme qui craint qu'il n'y ait point eu de révélation divine. Ils proclament « qu'un homme peut être absous, même s'il ignore les mystères de la foi, et quand, par une négligence même coupable, il ignorerait le mystère de la très sainte Trinité et de l'Incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ (1) ». Il est vrai que ces propositions et d'autres du même genre ont été condamnées par Innocent XI. Mais au XVIII[e] siècle, Alphonse de Liguori a relevé le probabilisme et l'a fait triompher dans l'Église. Et la victoire du probabilisme a eu une triple conséquence :

Toute inspiration individuelle étant proscrite comme inutile et dangereuse, la grâce était écartée et la piété catholique perdait la vigueur qu'elle tenait encore de l'augustinisme ;

L'autorité, qu'Augustin avait voulu concilier avec la grâce, restait seule, et absorbait la foi, qui devenait une obéissance ;

La foi, ainsi entendue, perdait sa valeur propre, et les œuvres passaient au premier plan. Aussi le monde catholique moderne a-t-il multiplié les pèlerinages et les indulgences. L'expression « faire son salut », si fréquemment employée dans le catholicisme, est l'expression exacte de cette tendance.

En face de cet écroulement de la foi individuelle, l'objectif de la pensée catholique a été de grandir et de fortifier l'autorité de l'Église, souveraine unique des âmes.

La théorie du développement de la foi, exposée avec un si grand retentissement par le cardinal Newman, permit à l'Église de créer de nouveaux dogmes. Mais les dogmes nou-

1. Cité par Harnack (*Dogmengeschichte*), t. III, p. 645.

veaux laissaient subsister les dogmes anciens : c'étaient quelques mailles de plus dans le filet où l'Église enserrait les âmes, voilà tout.

Et d'ailleurs, à quelle autorité revenait le droit de proclamer les dogmes nouveaux, sinon au pape? Car il fallait les faire passer de l'état d'opinions individuelles à l'état de foi catholique ; et il fallait motiver la promulgation des nouveaux dogmes en se fondant sur leur correspondance avec les besoins du présent. Un concile pouvait, en théorie, assumer cette double tâche. En fait, une autorité unique pouvait seule trancher des questions qui, sans cela, auraient été livrées à l'arbitraire des majorités. Il fallait une autorité inspirée pour élever au rang des dogmes des opinions individuelles que l'Église, jusque-là, avait rejetées et proscrites. Il fallait que cette autorité fût centrale : à Rome seulement, au sommet du monde catholique, on pourrait se rendre compte des besoins nouveaux. Aussi la conséquence directe de cette ingénieuse théorie du développement de la foi a-t-elle été d'abaisser l'autorité des conciles et de remettre au pape la direction du mouvement dogmatique.

La proclamation de l'Immaculée Conception, le dogme favori de Duns Scot et des Jésuites, mit en lumière ce résultat. Le pape ne convoqua point de concile ; il se borna à consulter les évêques et à convoquer à Rome ceux qui lui avaient envoyé leur approbation. Il travaillèrent à la rédaction de la nouvelle formule dogmatique, mais simplement à titre d'auxiliaires de la papauté. La bulle *Ineffabilis* consacra la promulgation du dogme et la déchéance de l'épiscopat. L'infaillibilité du pape était virtuellement proclamée, il était de bonne logique que les évêques donnassent en forme leur abdication, mais en fait elle était déjà donnée, et le pape était devenu l'arbitre souverain de la foi.

Le Syllabus vint ensuite. La raison y était anathématisée sous toutes les formes. Le Syllabus supprimait pourtant, et d'une manière radicale, l'opposition de la foi et de la raison. Mais il n'obtenait cet admirable résultat,— pour lequel tout le moyen âge s'était épuisé en de vains efforts,— qu'en supprimant l'un des deux termes, et, comme de juste, c'était la raison qu'il choisissait pour victime.

Il déniait à la raison humaine la faculté de comprendre les dogmes de la religion. Il traçait à la science des bornes qu'elle ne devait pas franchir, et au-delà desquelles s'étendait le domaine de la Révélation. Puis, sortant de ce domaine, il refusait toute indépendance à la philosophie, en proclamant que nul homme ne pouvait, comme chrétien, se soumettre à l'autorité, en réservant, comme penseur, sa pleine liberté. Il déclarait les méthodes et les principes de la scolastique en harmonie avec les besoins des temps modernes, et le progrès des sciences. Quant aux décrets du Saint-Siège et des Congrégations romaines, ils n'étaient pas de nature à entraver le libre progrès des sciences. Mais pour qu'il fut impossible de s'y méprendre, il ajoutait que l'Église ne devait pas tolérer les erreurs de la philosophie.

Le Syllabus avait introduit l'autorité dans le domaine de la pensée et de la science humaine. Après avoir définitivement humilié la raison, il ne restait plus qu'à faire du pape l'organe de la révélation divine, le « Christ » du catholicisme moderne (ainsi s'exprimait l'an dernier, avec quelque exubérance, Mgr Fava). — Le concile du Vatican mit la clef de voûte à l'édifice catholique, en proclamant l'infaillibilité papale dans ces paroles mémorables : « Nous enseignons et définissons pour dogme divinement révélé que le pontife romain,— quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, s'acquittant de sa fonction de pasteur et docteur de tous les chrétiens il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, une doctrine sur

la foi ou sur les mœurs, qui doit être observée de toute l'Église, — jouit de cette infaillibilité... dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fut pourvue en définissant une doctrine sur la foi ou les mœurs ».

Il était impossible d'aller plus loin dans la voie de l'autorité. Aussi, de nos jours, y a-t-il lieu de noter une tentative de retour à l'augustinisme, au moins sous sa forme thomiste. Depuis que Léon XIII, par la bulle *Æterni Patris*, a recommandé aux catholiques l'étude de saint Thomas d'Aquin, la pensée catholique a refleuri de tous côtés. Actuellement, de bons esprits s'efforcent de réconcilier la science et la religion, l'individu et l'Église, le monde moderne et le catholicisme.

Une telle conciliation est-elle possible ? — Et si elle ne l'est maintenant le sera-t-elle un jour ? — Le catholicisme est-il la religion définitive où se reposera l'humanité? C'est ce qu'il convient d'examiner, en nous tenant à la notion de la foi, dont tout le reste dépend.



CHAPITRE V

CRITIQUE DE LA NOTION CATHOLIQUE

Nous avons reconnu dans le christianisme primitif les lointaines origines de la notion catholique de la foi. Mais cette constatation ne suffit pas à en assurer la légitimité. En effet, ces premiers linéaments du principe catholique, qui se dessinent dans des écrits généralement tardifs du Nouveau Testament, dénotent déjà une altération du principe chrétien. La notion catholique n'est pas le produit de la croissance normale du principe évangélique ; elle n'est pas sortie de l'Évangile comme l'épi sort de la graine; elle résulte de la combinaison du principe évangélique et de deux autres autres agents : le légalisme juif et latin, l'intellectualisme grec. La philosophie est venue donner à la foi son contenu, l'autorité lui a donné sa forme. Dans la foi primitive, il n'y avait ni philosophie, ni autorité, mais une consécration totale de l'homme à Dieu, — en dehors de toute spéculation métaphysique, — à l'exclusion de toute autorité externe.

Mais cette observation que nous suggère immédiatement notre étude, n'entraîne pas de toute nécessité la condamnation du système catholique. Il est l'œuvre des lois de l'histoire. Il y a du divin dans toutes choses, et dans la métaphysique

grecque aussi bien que dans les ordonnances légalistes des Juifs, nous devons reconnaître l'action de l'Esprit. A plus forte raison dans la combinaison des éléments divers que nous avons signalés.

Mais ce n'est pas avec des théories spéculatives qu'on résout les difficultés de l'ordre pratique. Il se peut que le développement du système catholique ait eu pour but de provoquer l'antithèse de la Réforme, et de préparer ainsi l'avènement de la religion de l'Esprit. Nous ne tenons pas la clef du plan divin. Sans doute, ce qui a été *devait* être. Mais ce qui a été, *doit*-il être ? Voilà la question, et il n'y a qu'une manière de la résoudre : c'est de nous placer sur le terrain de l'expérience, et de nous demander si, actuellement, la foi catholique répond aux postulats de notre raison,— de notre conscience morale,— de notre conscience religieuse. Si oui, la conciliation tentée de nos jours par tant d'hommes de bonne volonté, est chose faite : sinon, il nous reste à savoir si elle est faisable.

I

D'après saint Thomas, la foi et la raison sont deux facultés du même ordre. Seulement, l'une nous donne la vue des choses divines ; l'autre, la vue des choses humaines. La foi est la connaissance de l'invisible ; la raison est la science du visible. En apparence, la distinction est d'une clarté parfaite. Mais elle présente déjà cet inconvénient, de tracer entre la foi et la raison une frontière. Il est de la nature de toute frontière de pouvoir être franchie, et l'on prévoit des empiétements, soit de la foi sur le domaine de la raison, soit de la raison sur le domaine de la foi.

En fait, des empiétements de cette nature se sont produits. Qu'est-ce que le miracle, sinon un fait visible, sensible, et, par

conséquent, si l'on s'en tient à la définition posée par saint Thomas, un fait susceptible de connaissance rationnelle? Et cependant, la foi enlève ce fait à la raison ; au mépris des lois posées par la science dans ce domaine qui est le sien, elle s'arroge le droit de rompre à tout moment l'enchaînement causal des phénomènes. De là un premier conflit. Comment le résoudre?

Saint Thomas a réservé à la foi une issue dans le domaine de la raison. Pour s'élever jusqu'à Dieu, la foi a besoin de certaines connaissances qui ressortent de la raison naturelle : voilà qui légitime son intervention dans ce domaine.

Mais, n'y a-t-il pas, au point de vue de la foi, un grand danger à prendre pour accordé ce qui est encore en suspens au jugemen de la raison? D'autant que, si la foi se permet ces incursions sur une terre étrangère, c'est pour étayer sa connaissance de l'invisible. Dès lors, si la raison en arrive à des conclusions qui contredisent celles de la foi, l'édifice sublime est sapé par la base, et tout s'écroule.

Alors même que la raison reconnaîtrait à la foi ce droit, dont l'exercice lui serait, le cas échéant, périlleux, il ne s'ensuivrait pas que la foi puisse violer les lois du déterminisme scientifique. Le miracle n'est-il pas une violation de ces lois?

Direz-vous que ces lois elles-mêmes ne sont pas absolues, qu'elle renferment une grande part de contingence, que la science humaine ne sera jamais achevée, et qu'en attendant, la foi peut se mettre au bénéfice des insuffisances de la raison? Mais qui ne voit que c'est là un rôle indigne de la foi? La foi a mieux à faire qu'à tenir tête à la raison sur un champ de bataille; tout progrès ne s'accompagne-t-il pas d'un recul? voulons-nous exposer la foi à reculer devant la science, et finalement à disparaître, comme la nuit s'évanouit devant le jour?

Au reste, la raison ne pose pas seulement des lois : elle affirme des faits. On peut nier la légitimité des systèmes de coordi-

nation ; on ne peut nier les faits, à moins de se perdre avec les brahmanes dans l'universelle Mâya. Or, il y a tel dogme de la foi catholique qui va à l'encontre des faits. Ainsi, le dogme de la perfection originelle de l'homme ; ou encore le dogme de la chute dans ses conséquences cosmiques. Comment soutenir, après les découvertes de la géologie, que la douleur et la mort ne sont entrées dans le monde qu'avec la chute d'Adam ? Comment voir dans l'homme de l'âge de pierre, le type idéal de l'humanité ? Sans doute, les apologistes modernes du catholicisme disent sans cesse qu'ils ne craignent pas le transformisme. Mais en attendant, ils le criblent de leurs foudres. Aussi bien auraient-ils quelque peine à concilier la philosophie de l'évolution avec le dogme de la perfection originelle.

On a beaucoup abusé, ces derniers temps, des argumentations de fait. Il faut reconnaître qu'elles sont en général le propre des esprits bornés. Et, si la foi catholique ne dérangeait que des faits, nous pourrions n'y rien trouver à redire. Mais elle va plus loin : elle s'attaque aux lois mêmes de l'esprit. L'Église propose comme objet à la foi des fidèles, non pas seulement l'incompréhensible, mais l'irrationnel. Le catholicisme aboutit au *Credo quia absurdum*. Qu'est-ce en effet que le symbole Quicunque, par exemple, sinon la négation la plus audacieuse et la plus formelle du principe de contradiction ? Et comment penser, sans le principe de contradiction ? On peut admettre, avec Hegel, l'identité des contradictoires, mais à condition de rester sur les hauteurs de la métaphysique. Sinon, la pensée et la vie se dissolvent dans un irrémédiable scepticisme. Il ne reste plus de place que pour la *fides implicita* : comment penser l'impensable ? La foi n'est plus que l'adhésion aveugle au dogme de l'Église. Mais si la foi implicite se substitue à la foi raisonnée, et si l'on ne peut croire qu'à condition de renoncer à penser, n'est-il pas à craindre que la raison se révolte ?

Nous sommes fatigués d'entendre parler de la Raison et de la Science. Ces divinités-là ne valent pas les anciennes. Nous serions maintes fois tentés de dire avec Pascal : « Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile ! » Mais, quelle que doive être dans son domaine la souveraineté de la foi, et si étendu que soit ce domaine, encore faut-il laisser à la raison un champ d'action où elle puisse s'exercer librement. Déjà le moyen âge soumettait la philosophie à la théologie, suivant l'adage fameux : « *Philosophia ancilla theologiæ* ». Et depuis la publication du Syllabus, toute équivoque a disparu sur ce point : ces deux termes, science libre et foi catholique, sont devenus incompatibles. Le Syllabus a proclamé que nul ne pouvait garder sa liberté comme penseur, en se soumettant pour le reste à l'Église. Il a affirmé que la science ne pouvait être en désaccord avec la foi ; et en déclarant les méthodes scolastiques compatibles avec le progrès des sciences, il a subordonné la science moderne à une discipline vieillie. Il a méconnu cette vérité fondamentale que la science est dans un devenir continuel ; que, si d'un âge à l'autre on retrouve des idées analogues, elles apparaissent renouvelées et enrichies, étant la synthèse d'éléments divers, qui se combattaient autrefois. Par là même, le Syllabus supprimait l'antinomie de la raison et de la foi, en asservissant la raison à une autorité extérieure, devenue l'objet de la foi.

On pourrait objecter telle ou telle parole prononcée par une personnalité influente du catholicisme, et d'où semblerait ressortir l'idée d'une science libre. Mgr d'Hulst, par exemple, ne disait-il pas dans ses Conférences de Notre-Dame, en parlant de la morale thomiste : « Il faut admirer cette tentative, mais il ne convient pas d'en exagérer l'importance. Les destinées de la loi morale ne sont pas rivées au sort d'un système philosophique, parce qu'un système philosophique, si grand

qu'il soit, ne sera jamais autre chose qu'une approximation de la vérité » (1). Et dans une autre conférence, n'insistait-il pas sur l'indépendance que l'Église laisse au penseur, elle qui accepte des points de vue aussi différents que ceux de saint Thomas et de Duns Scot? Mais aussitôt, il ajoutait une restriction : cette liberté a des limites. On peut être scotiste, on n'a pas le droit d'être pélagien. Sur des questions purement philosophiques, il y a une opinion conforme à la doctrine de l'Église, et dont il ne faut pas s'écarter. L'Église n'a pas seulement sa théologie : elle a sa philosophie et elle prétend étendre son empire sur les autres sciences : sur toute la vie des hommes. Dès lors, le conflit va éclater entre la foi et la conscience morale. Et la source de ce nouveau conflit, ce sera encore cette foi d'autorité, cette foi implicite, qui, après avoir détruit la raison, soumettra la conscience.

II

Malgré tout, il est possible de faire taire en soi la raison : on peut consentir au *sacrificium intellectûs*. Peut-on faire le sacrifice de sa conscience? Faire d'une croyance une condition de salut, et cela, lorsque cette croyance est contradictoire de la raison, c'est déjà beaucoup. Mais supprimer la liberté chrétienne, absorber la conscience individuelle, imposer au croyant, jusqu'au dernier iota, le *Credo* de l'Église, et mettre dans cette formule d'abdication : « Je crois ce que croit l'Église », le mérite suprême de la foi, n'est-ce pas ruiner toute foi personnelle, en lui substituant l'adhésion aveugle aux statuts d'une institution terrestre? Peut-on demander à quelqu'un de croire ce qu'il n'a pas senti, et qu'il ignore? Et surtout, peut-on lui de-

(1) *L'Unité de la morale dans l'antiquité et dans les siècles chrétiens* (carême de 1891), p. 20.

mander d'admettre aujourd'hui, sur la foi de l'Église, ce qu'il repoussait hier, sur le témoignage de sa conscience? Nous avons vu dans la Somme que celui qui rejette un seul article de foi, alors qu'il admettrait tous les autres, est hérétique. Or, l'Église a le pouvoir de promulguer de nouveaux articles de foi, et elle en use. Supposez dès lors un chrétien qui ait ardemment combattu, au nom de sa conscience, l'article de foi non encore promulgué. Quelle va être sa situation au lendemain de la promulgation? Va-t-il se renier lui-même? Le fait s'est produit à la suite du concile du Vatican. Et l'on a vu un Gratry obligé, pour rester uni à son Église dans la mort comme dans la vie, de renier sur son lit de mort une démonstration historique qu'il avait écrite dans la plénitude de ses convictions; un Dœllinger, faisant face à l'anathème, mais rejeté de son Église pour ne pas s'être incliné devant le nouveau dogme, qu'il ne pouvait accepter, disait-il, « ni comme chrétien, ni comme théologien, ni comme historien, ni comme citoyen ».

Mettre un homme entre l'autorité de l'Église et la vie intérieure, et le menacer, s'il obéit à sa conscience, des foudres de l'anathème, c'est ramener les âmes au scepticisme, endormir la conscience, substituer à la foi virile l'abandon des âmes découragées.

Que devient alors, non pas seulement la dignité morale de l'homme, qui sans aucun changement intérieur adore ce qu'il avait brisé, mais aussi l'inspiration, la voix intérieure de l'Esprit de Dieu, qui témoigne à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.

Plus l'autorité extérieure se développe, plus la voix intérieure s'affaiblit. Le « sens propre » est un danger. L'Esprit s'est retiré des simples fidèles. Qu'ils adorent sans comprendre, qu'ils adorent même sans sentir : L'Esprit ne se révèle plus qu'à ceux qui ont au front « le sceau du triple vœu : humilité, chasteté,

obéissance ». Et encore ces effusions de l'Esprit vont-elles s'affaiblissant à chaque degré de la hiérarchie catholique. C'est à Rome qu'est le foyer de l'inspiration : c'est de là que part l'oracle infaillible qui peut, à tout moment, courber le front de la chrétienté. Que devient alors la conscience religieuse ?

III

Le premier besoin de l'âme religieuse, c'est le besoin de salut. Voilà ce qui a fait surgir de la sourde conscience des races primitives, les religions du monde ancien. Toutes se sont efforcées d'apaiser cette soif de salut et d'éternité qui est dans toute âme d'homme, et c'est parce que l'homme les a trouvées impuissantes à le soulager et à lui donner la vie, qu'elles sont retournées pour jamais dans l'ombre. Le catholicisme a-t-il mieux répondu aux aspirations de la conscience religieuse de l'humanité ? — Oui, si l'on considère le fond d'éternelle vérité qu'il conserve ; non, si l'on considère l'appropriation de cette vérité au croyant. La *certitude :* voilà ce qu'il faut à l'âme. Le catholicisme la donne-t-il ?

L'intellectualisme de saint Thomas se rapproche sur ce point de la gnose alexandrine. Il conçoit Dieu comme la cause insondable des choses, et en quelque façon comme l'Abîme des gnostiques. Dieu étant inaccessible à l'homme, la grâce, cette effluve divine, ne peut nous donner la connaissance parfaite de Dieu. Elle n'est plus qu'une force mystérieuse, à tel point mêlée et confondue avec les facultés humaines, que le croyant ne sait jamais s'il la possède, ou s'il ne l'a jamais reçue, ou s'il l'a perdue. Et, ne sachant s'il est en paix avec Dieu, il reste seul en face du ciel, qu'il doit escalader.

Tâche impossible, dira-t-on. Mais il reste l'Église. Elle re-

présente Dieu sur la terre. Hors d'elle, point de salut. Mais en elle, les âmes trouveront la paix.

Cependant, il faut davantage à la conscience religieuse. Elle aspire à la communion avec Dieu. Au lieu de l'unir à Dieu, l'Église l'en sépare. Sans doute elle lui transmet les grâces divines, par ses sacrements. Mais la conscience ne veut pas d'intermédiaire terrestre entre elle et son Dieu. Elle soupire après le jour où elle verra Dieu face à face. Il lui faut une force intérieure, une révélation immédiate de l'Esprit. L'âme lassée peut se reposer un instant sous les voûtes du sanctuaire : elle ne retrouvera le calme que le jour où elle pourra se reposer en Dieu.

Si encore l'Église, c'était le salut ! Mais non. Adhérer au dogme ecclésiastique ne suffit pas. — Et ici apparaît la fatale conséquense de la distinction établie par saint Thomas entre la foi informe et la foi formée. La foi informe, comme l'a très justement montré Calvin, ne mérite pas le nom de foi. C'est une croyance, et rien de plus.

Pour qu'elle justifie, il faut qu'elle soit « formée par la charité », nous dit saint Thomas. Et il a raison. Une croyance ne justifie pas. Mais la forme, au sens aristotélicien, est ce qui réalise la matière, ce qui lui donne la vie. Sans la charité, la foi n'a pas de réalité. Et comme la manifestation concrète de la charité, ce sont les bonnes œuvres, on en arrive à dire que l'homme est justifié par la *croyance* et par les *œuvres*. Il faut, pour que l'homme soit sauvé, qu'il se rende agréable à Dieu par ses œuvres. Il tentera donc cette tâche désespérée et grandiose : à travers les jeûnes, les macérations, les tortures de l'âme, les pèlerinages, les œuvres pies de toute sorte, il se frayera vers l'éternelle béatitude un chemin de douleurs.

L'expérience de Luther au couvent d'Erfurth a montré la vanité de cette tentative. Cette expérience a un caractère déci-



sif, à cause de la sincérité de l'homme, de la rigueur avec laquelle il appliqua le système de la piété catholique, et de l'accablement irrémédiable auquel il aboutit.

Quelle voie reste-t-il donc à l'homme? — Celle qu'a suivie Luther, retrouvant les traces des apôtres : L'homme est sauvé par la foi, *sola fide*. Mais dans quel sens devons-nous entendre ces mots?

CHAPITRE VI

LA NOTION ÉVANGÉLIQUE DE LA FOI

L'assentiment que nous donnons à Dieu par la foi « est au cœur plutôt qu'au cerveau, et d'affection plutôt que d'intelligence » (1). C'est de ce principe, posé par Calvin, qu'il nous faut partir. La foi est un acte moral. L'intellectualisme se trouve écarté dès le début.

La nature de cet acte se détermine par son objet, qui est la promesse divine, l'Évangile du salut. Et la substance de cet Évangile, c'est que « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a envoyé son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (2). L'Évangile est, comme le dit Calvin, « une ambassade envoyée de la bénignité de Dieu, par laquelle il réconcilie le monde à soi » (3). C'est un message de miséricorde : il nous faut saisir ce message et nous l'approprier. Dieu nous offre le salut par Christ : voilà une réalité objective. Le salut est fondé, non sur la justice du croyant, mais sur l'amour de Dieu, sans nulle considération des œuvres humaines : voilà encore un fait objectif. Ce que Dieu

(1) *Institution chrétienne*, l. 3, ch. II, § 8.
(2) Jean III, 16.
(3) *Institution chrétienne*, l. 3, ch. II, § 29.

nous demande, c'est uniquement de nous donner à lui, confiants dans les promesses de son amour. La foi est une confiance, un abandon de l'âme à la volonté de Dieu, qui lui offre gratuitement le salut. C'est une consécration de l'être tout entier à Dieu.

Il nous est toutefois impossible d'admettre la distinction posée par les réformateurs entre la foi et l'amour. Il est faux de dire que la foi soit « *caritate formata* » ; la foi, à vrai dire, est un acte d'amour. Luther, en disant que « par la foi seule, nous obtenons le pardon des péchés, et non par l'amour », avait surtout en vue l'erreur qui consisterait à faire reposer le salut de l'homme sur son amour pour Dieu, — erreur qui dérive de la doctrine catholique de la foi formée. — Mais il ne s'agit point de dire que nous soyons justifiés par l'amour. Nous ne sommes pas non plus, si l'on prend les termes dans leur rigueur, justifiés par la foi. Ce qui nous justifie, c'est l'amour que Dieu nous a témoigné en Christ, et la foi n'est que le moyen de cette justification. Mais ce don de l'âme à Dieu et cette confiance en ses promesses, qui constituent proprement la foi, ne s'expliquent que par l'amour. L'adhésion de la foi vient du cœur : il nous faut le redire. Calvin ajoutait : plutôt que du cerveau. Il n'introduisait pas de distinction superflue et chimérique dans les facultés de l'âme. C'est que la foi étant un don du moi tout entier, comporte une part de connaissance. Mais si la foi est partiellement une connaissance, cette connaissance n'est qu'un fait dérivé, reposant sur une expérience intérieure. J'ai confiance dans ceux que j'aime : le sentiment dirige le raisonnement, — le raisonnement ne produit pas le sentiment.

Le motif de ma confiance, c'est l'amour de Dieu, rendu sensible à l'âme par la grâce. L'amour n'est-il pas la source universelle de la confiance ?

Mais l'amour appelle l'amour. L'homme serait impropre à ressentir l'amour divin, s'il ne ressentait par contre-coup de

l'amour pour Dieu. Pour qu'il se donne, il faut qu'il aime, et la raison de cet amour se trouve dans l'amour de Dieu, rendu sensible au cœur.

Assurément, cet amour est bien faible, bien insuffisant : il ne saurait sauver l'homme. Ce qui le sauve, c'est la miséricorde divine. Mais l'acte par lequel il adhère à cette miséricorde est un acte d'amour.

Dès lors, les trois antinomies que nous avons signalées, disparaissent. La foi et la raison ne sont plus en contact : ce sont choses d'ordre différent. L'œil n'a point vu les choses de la foi ; l'oreille ne les a pas entendues ; mais Dieu les a révélées à ceux qui l'aiment. Et il ne s'agit point ici d'une foi métaphysique, comme pouvait l'être, dans le principe, celle de saint Thomas. La révélation n'est pas un système de l'au-delà ; elle fait connaître à nos cœurs l'amour divin : cette réalité-là échappe à la science ; la science s'arrête au seuil du sanctuaire intérieur : elle ne le franchira jamais.

Comment s'élèverait-il un conflit entre la foi, ainsi entendue, et la conscience morale ? La foi n'est-elle pas l'expression même de la conscience morale ? Loin de nous les autorités extérieures. Elles sont utiles, mais pour un temps. Elles doivent nous amener à la foi personnelle et vivante. Mais nous n'avons la foi qu'à partir du moment où Dieu s'est révélé à nos cœurs.

Et les crises de la conscience religieuse ? ne sont-elles point apaisées, du moment où l'homme sait que Dieu lui a pardonné en Christ ? — La foi est par définition la certitude du salut, — certitude absolue, puisque Dieu, qui est la vérité, nous a donné par son Esprit le gage de ses promesses, et puisqu'il nous sauve, — comme il a donné son Fils pour nous, — par pur amour.

CHAPITRE VII

CONCLUSION

Le système catholique est-il définitivement impuissant à retrouver cette notion purement spirituelle de la foi ?

Des âmes élevées rêvent de nos jours la conversion de l'Église. Certaines entendent par là toute autre chose qu'un retour à l'Évangile. D'autres, M. de Vogué, notamment, conçoivent le catholicisme comme le symbole d'une réalité transcendante, et s'accommodent très bien de ces petitesses de rite et de doctrine, où ils devinent des vérités profondes et grandioses. D'autres enfin ne désespèrent pas de l'avenir, et se disent qu'après tout, l'effort de tant de siècles ne saurait être perdu, que tout cela converge vers un grand but que nous ne voyons pas ; ils regardent de loin vers la haute cathédrale, si belle avec ses tours élancées, son portail, ses vierges hiératiques et ses rois au geste lent ! Elle est l'œuvre des générations : chacune est venue en priant ajouter quelques pierres à l'édifice qui monte, monte toujours ! Comme ils aimeraient, ces rêveurs, rentrer dans l'asile de paix, et là, loin des bruits de la terre, adorer en silence ! Mais ne doivent-ils pas craindre qu'au rêve succède la désillusion ? Et de quel droit s'imagine-t-on que l'Église rendra un jour à ses fidèles le Dieu vivant, dont elle les a séparés ?

Pour fonder en raison cette espérance, on allègue l'évolution actuelle de la papauté. S'il est vrai, comme l'a dit poétiquement M. de Vogué, que l'histoire de notre Occident soit venue aboutir à Rome, et qu'on en puisse reconstruire les lignes essentielles avec « cette spirale de marbre » (la colonne Trajane), « jaillissant des ruines d'un temple païen, terminée et dominée par la statue de bronze de saint Pierre, le nimbe au front, les clés aux mains (1) », il est encore plus vrai de dire que cette histoire du catholicisme, dont la trame se déploie sans rupture depuis près de deux mille ans, est venue aboutir aux mains d'un homme, en qui se concentre la foi des peuples, qui est la conscience d'une partie de l'univers. Cet homme tient la clé du passé ; mais il tient aussi celle de l'avenir. Et s'il ramenait le catholicisme à l'Évangile, la tradition séculaire s'inclinerait devant son infaillibilité.

On ajoute que l'Église catholique s'est toujours efforcée de répondre aux besoins des temps nouveaux. Au moyen âge, en protégeant les opprimés, en consolant par la solitude du cloître les désespérés et les vaincus, elle remplissait sa mission. Terriblement secouée par la Réforme, elle est restée debout, et elle a su se renouveler en éliminant les éléments impurs qui donnaient un facile prétexte aux attaques de ses adversaires. Pourquoi ne se mettrait-elle pas en harmonie avec l'esprit moderne? Elle le ferait sans nul doute, si elle en voyait la nécessité et que sa victoire est à ce prix.

Il y a plus : l'évolution est déjà commencée. On revient à saint Thomas d'Aquin. Or, dans le catholicisme moderne, Duns Scot avait triomphé. La proclamation de l'Immaculée Conception avait clairement manifesté que l'Église désavouait le thomisme. Le probabilisme des Jésuites avait vaincu. Revenir à

(1) *Heures d'Histoire*, p. 129.

saint Thomas, c'est donc pour le catholicisme se réformer. Et si l'on remonte le courant des siècles, qui défendra d'aller plus loin? Les voies sont ouvertes. De saint Thomas, pourquoi ne pas aller jusqu'à saint Augustin? Il est naturel que la pensée du disciple ne suffise pas, et qu'on veuille recourir à celle du maître. Et ici, la notion évangélique de la foi se développe parallèlement à la notion du moyen âge. Et si l'on remonte à la source, si l'on va chercher jusqu'en l'Évangile les origines de la foi augustinienne, si l'on se met en face du Christ, la foi d'autorité ne s'évanouira-t-elle pas, désormais inutile? et l'unité du christianisme ne se retrouvera-t-elle pas dans la communion du Rédempteur?

Ceci n'est pas un rêve, dit-on enfin, c'est une réalité. Le renouveau de la prédication et de la science catholique, l'esprit de tolérance et de liberté qui se répand dans l'Église, les synthèses hardies où se combinent les délicatesses de l'art et les austérités de la foi, voilà des signes précurseurs d'une saison nouvelle. L'an dernier, le congrès des catholiques, réuni à La Roche-sur-Yon, demandait que la Bible, traduite en langue vulgaire, fût recommandée à la méditation de *tous* les fidèles. C'était la condamnation de la foi implicite et de l'ésotérisme catholique, Et nous n'en sommes encore qu'au début de l'évolution !

Tout cela, sans doute, ne manque pas de vérité, mais ce n'est pas la vérité tout entière. Il y a dans l'histoire du catholicisme autre chose que ce qu'on nous montre, et cet autre chose, on ne le désavoue pas. Aussi cette apologie offre-t-elle facilement prise aux objections.

Ce sont là, répliquent les sages, des arguments médiocres et superficiels. Sans doute, le catholicisme moderne revient à saint Thomas ; mais à côté d'une doctrine de la grâce, où l'augustinisme est déjà bien atténué, on trouve dans la Somme

le germe des conséquences les plus extrêmes du système catholique, jusques et y compris l'infaillibilité papale. Le catholicisme moderne est là tout entier, en puissance. Ce qu'on veut, en étudiant la Somme, ce n'est pas revenir à saint Augustin : c'est opposer les principes et les méthodes de la scolastique aux principes et aux méthodes de la science moderne, et la philosophie de saint Thomas à la philosophie de Kant. *Le retour au thomisme est l'indice d'une réaction contre l'esprit nouveau.* On ne saurait même en conclure que les Jésuites soient tombés en discrédit.

Bien au contraire, le pape actuel a augmenté leurs privilèges et encouragé leur œuvre. La part de la superstition n'a fait que s'accroître sous son pontificat, et ce libéralisme prétendu, qu'est-ce donc autre chose que l'extension des prérogatives pontificales au domaine de la vie civile, et une sorte de mainmise sur la conscience des hommes, non plus seulement en tant que chrétiens, mais en tant que citoyens ?

Et cette même infaillibilité, s'il prenait fantaisie au pape de rattacher à l'Évangile la chaîne des temps, serait-elle entre ses mains une force suffisante ? Non, car l'infaillibilité a un effet rétroactif. Le pape a derrière lui une tradition infaillible : il lui est loisible de modifier, non de contredire. Dans le système catholique, comme l'a dit M. Harnack, le vivant seul a raison ; mais il ne saurait user de son pouvoir que dans l'application des principes existants : il dépend de lui d'y apporter plus ou moins de largeur, pourvu qu'il respecte la tradition. Si même il pouvait la réformer, il ne le ferait pas. Les fleuves ne remontent pas vers leur source. Voilà bientôt vingt siècles que le catholicisme va de l'avant : il n'a jamais reculé, et sans cesse de nouvelles conséquences jaillissent des principes antérieurs. C'est précisément cette continuité de son développement historique qui fait la grandeur du catholicisme. Il se transforme

sans cesse, et pourtant il est toujours le même. Car tout ce qu'il est maintenant, il l'était dès les premiers jours, mais non pas en acte. Et l'on voudrait mettre un terme à cette croissance ! Bien plus, on demanderait à l'Église catholique de revenir en arrière! Mais ce serait lui demander de se renier elle-même ! Et le pouvoir « infaillible » qui accomplirait cette réforme anti-historique, se suiciderait du même coup! Pour que le catholicisme revînt à l'Évangile, il faudrait que le principe d'autorité consentît à son propre anéantissement, étant l'obstacle qui sépare le catholicisme de l'Évangile.

Et un catholicisme sans autorité ne serait plus le catholicisme, ce serait le protestantisme. Souhaitez que le catholicisme se transforme en son contraire, nous y consentons de grand cœur, mais ne vous enchantez pas trop de votre chimère !

Que conclure? — La vérité est-elle du côté des sages? — Le cœur voudrait dire non, mais la raison dit oui. Mais la raison n'est pas infaillible et l'avenir ne lui appartient pas : il appartient à Dieu.

Vu : *Le Président de la soutenance,*
R. ALLIER

Vu : *Le Doyen,*
F. LICHTENBERGER

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD

TABLE DES MATIÈRES

Paris.— Imp. J. Lepetit, 15, rue Michel-le-Comte

r H - La Notion catholique de la foi
7831